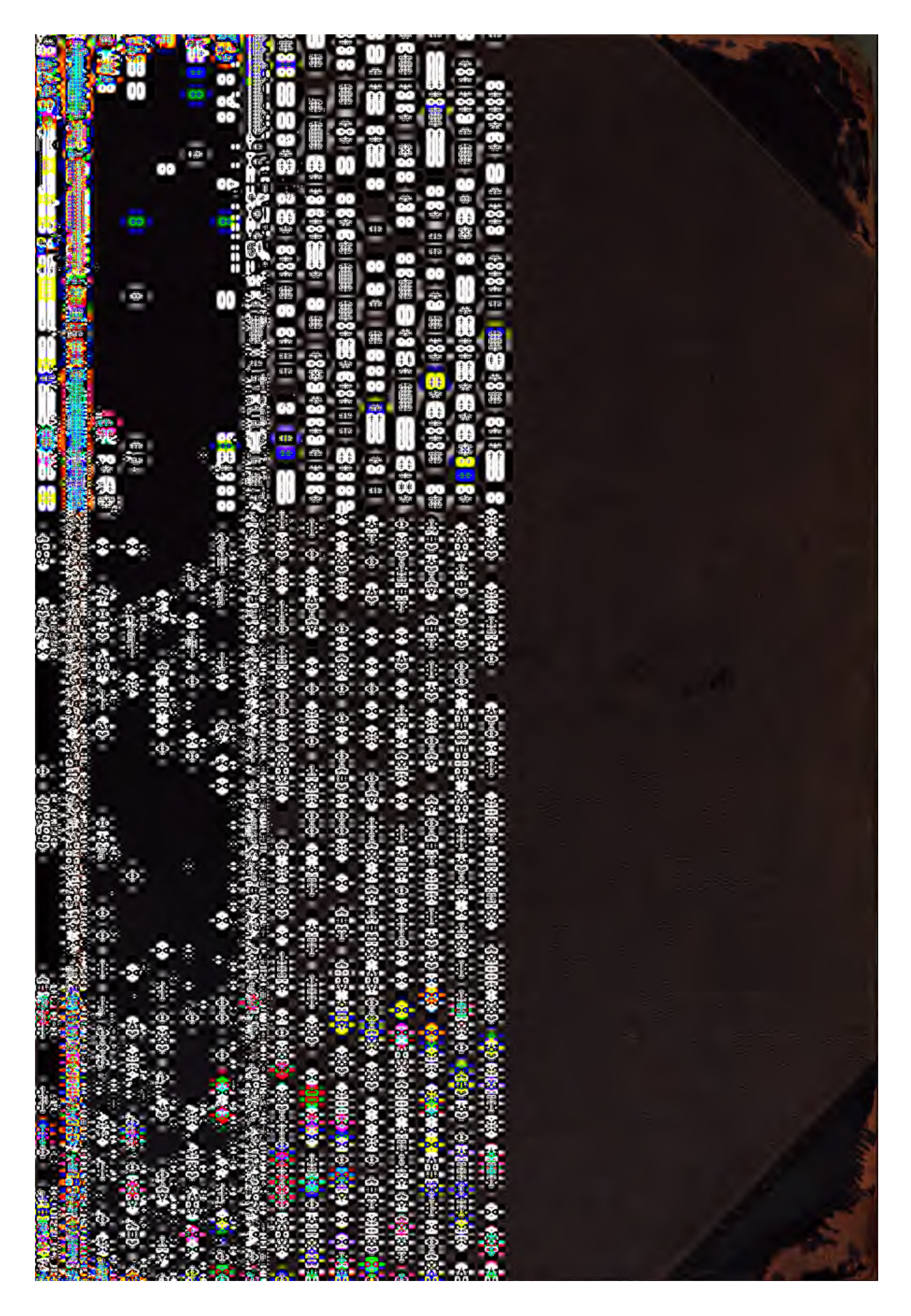
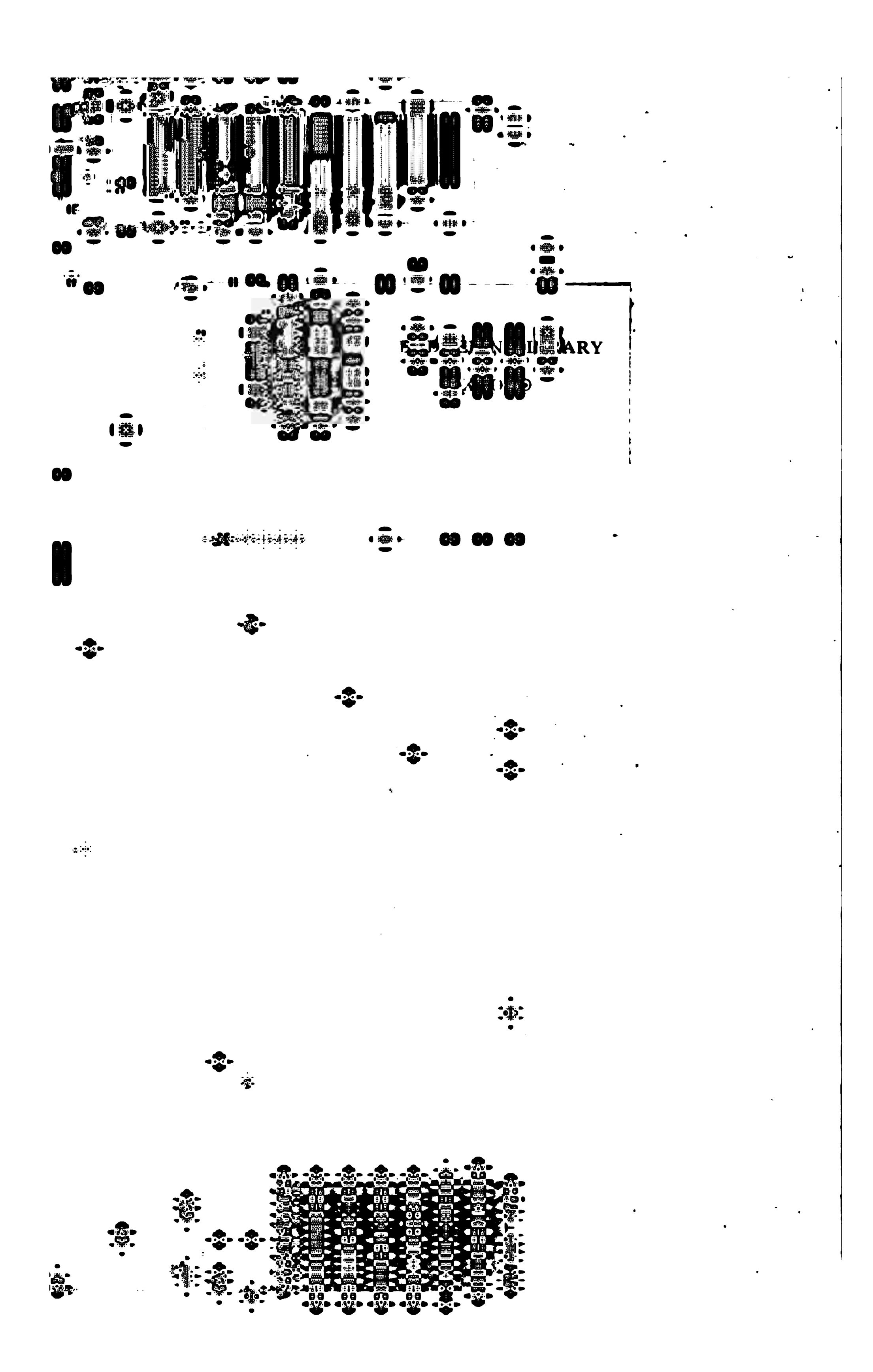
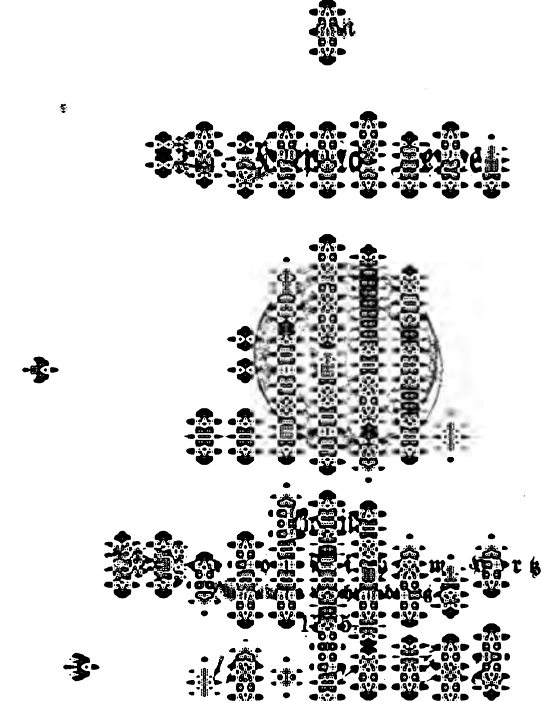








Als ich die vorliegende Schrift auszuarbeiten begann, war es nur meine Absicht, eine kritische Darstellung des Lebens der Frau de la Mothe-Guyon zu liefern, was mich jedoch sofort in den großen Kampf zwischen Bossuet und Fenelon, also in allgemeinere Verhältnisse hineinführte. Dabei stellten sich nun von vornherein die erheblichsten Schwierigkeiten heraus, namentlich in dem schroffen Gegensatz der Auffassung und Darstellung derselben Ereignisse, der zwischen der Selbstbiographie der Frau v. Guyon und den Schriften Fenelon's einerseits und den Schriften Phelipeaux's und Bossuet's andrerseits vorlag. Zur unbefangenen und correcten Beurtheilung dieses Gegensatzes und zur kritischen Sichtung des zunächst vorliegenden Materials mußte ich daher noch weiter gehen, mußte die zur Aufhellung jenes Theils der katholischen Kirchengeschichte überhaupt dienlichen Quellen ermitteln und ausbeuten, so weit sie nur aufzutreiben waren.

Hierbei deckte sich mir nun allmählich der eigentliche historische Zusammenhang auf, in welchen das Leben der Frau v. Guyon und Fenelon's gehörte. Ich sah plötzlich vor meinem überraschten Auge eine versunkene und fast vergessene geistige Welt erscheinen, deren wissenschaftliche Darstellung nunmehr meine Aufgabe ward.

Die Ermittelung der hierzu erforderlichen Literatur kostete freilich viele Mühe. Eine große Anzahl von Bibliotheken Deutschlands und des Auslandes mußte desfalls durchsucht werden. Doch ruhte ich nicht, bis das Ganze im geschlossenen Zusammenhange vor mir stand. Alle zur Literatur der quietistischen Mystik gehörigen Schriften, welche ich so glücklich war in Originalausgaben zu ermitteln, habe ich auch

nach diesen (nicht nach Uebersetzungen) benutzt. Aus denselben habe ich möglichst viele Auszüge mitgetheilt, nicht nur um meine Berichterstattung zu begründen, sondern auch um die so selten gewordene Literatur einigermaßen zu ersetzen. Dabei ist die Orthographie der Quellenschriften (jedoch nicht in strengster Consequenz) im Allgemeinen (auch bezüglich der Accentuirung) unverändert beibehalten worden.

Der Umstand, daß diese einst so reiche und blühende Literatur der quietistischen Mystik durch die Inquisition, die Bischöfe und die Jesuiten fast aus der Welt geschafft ist, macht es erklärlich, daß einerseits die Kunde von der Geschichte und Bedeutung, welche dieselbe in der katholischen Kirche gehabt hat, geradezu erloschen ist, und daß andrerseits das Verständniß des Wesens dieser Mystik sich ganz verdunkelt hat.

In letzterer Beziehung hat sich seit geraumer Zeit die irrige Meinung festgesetzt, daß der (romanische) Quietismus mit dem (griechischen) Hesychasmus identisch sei. Beide aber sind grundverschiedene Phänomene.*) In ersterer Beziehung ist zu beachten, daß sich die neuere Geschichtsschreibung fast nur mit dem Leben der Frau v. Guyon und auch mit diesem nur sehr oberflächlich beschäftigt hat. Die vollständigste Bearbeitung der Lebensgeschichte dieser Dame und der zwischen Bossuet und Fenelon vorgekommenen Controverse hat Rückgaber unter dem Titel: „Der Quietismus in Frankreich" in der Tübinger theologischen Quartalschrift (1856, S. 241 ff. u. 593 ff.) geliefert. Diese Arbeit ist indessen darum ungenügend, weil der Verf.

*) Mystische Erscheinungen, welche mit dem Quietismus des 17. Jahrhunderts verglichen werden können, finden sich allerdings auch in der älteren griechischen Kirche vor; aber die Wurzel des Hesychasmus haben wir nicht in diesen, sondern in der orientalischen Vorstellung von dem Verhältniß Gottes zur Welt zu erkennen. Der Orientalismus leugnete, daß die Welt, daß der Mensch sich mit Gott unmittelbar berühren könnte; aber die Mystik wollte doch innere Annäherung an Gott. Daher reden schon Pseudo-Dionysius, Areopagita, Maximus u. A. von einem Helldunkel, einem wunderbaren Lichte, in welches Derjenige eintrete, der zur inneren Annäherung an Gott gelange. Hernach begann man von diesem Lichte in dem Sinne zu reden, daß es eben das Organ sei, durch welches sich Gott mit der Welt berühre; und später begannen die Mönche auf dem Berge Athos über Mittel und Wege nachzusinnen, wie der Mensch in den Besitz dieses göttlichen Lichtes kommen könnte. Dieses ist die Wurzel des Hesychasmus. —

in Ermangelung des nöthigen Quellenmaterials eine wirklich kritische Bearbeitung des ihm vorliegenden Stoffes gar nicht liefern konnte. — Als das Beste, was bisher zur Geschichte des Quietismus geliefert war, muß die darauf bezügliche Abhandlung des Tübinger Professors Chr. Eb. Weißmann (siehe unten S. 500) gerühmt werden. Leider ist dieselbe aber wenig beachtet worden.

Das Inhaltsverzeichniß der vorliegenden Schrift zeigt es, daß es ein gutes Stück der Kirchengeschichte ist, welches hier zum ersten Male im Zusammenhange dargestellt wird und aus welchem die Gegenwart allerlei lernen kann. Sonnenhell tritt aus der Geschichte des Quietismus die Thatsache hervor, daß dieselbe Religiosität von der hierarchischen Autorität der katholischen Kirche, von den Bischöfen, von der Inquisition und von dem Papst über ein Jahrhundert hinaus sanctionirt, gepflegt und vertreten worden ist, die hernach von ihr verflucht und zertreten wurde. Die Hierarchie, die Inquisition, die angeblich infallibele Autorität der katholischen Kirche hat sich selbst ins Angesicht geschlagen. Indem sie dieses that, beging sie zugleich den schwersten Frevel an Denen, welche vorher von ihr gesegnet, deren Vorläufer von ihr selig und heilig gesprochen waren. Molinos, Frau v. Guyon, der edle Lacombe und Andere sind mit kalter Grausamkeit geopfert worden, weil es der Eigenwille des Selbstherrschers auf dem französischen Königsthron und der Eigennutz einzelner Hierarchen verlangte. Ueberhaupt treten hier in dem geheimen Treiben der Hierarchie, in der schweigsamen Abgeschlossenheit der Klöster Dinge hervor, die zum Himmel hinauf schreien.

Die aber, welche gegenwärtig angeblich um ihrer kirchlichen Pflicht und um des Gewissens willen dem Kaiser nicht geben wollen, was des Kaisers ist, die mögen sehen, was Alles der Episcopat einst um seines Nutzens willen ohne alle Gewissensbeschwerde dem vierzehnten Ludwig gegeben hat!

H. Heppe.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Fünfter Abschnitt: Klerikale Intriguenspiele zu Paris in den Jahren 1686—1696 . . . 283—377

Erster Abschnitt.

Geschichte des Quietismus bis zum Auftreten des Michael de Molinos.

§. 1.

Die Entstehung und Ausbildung der quietistischen Mystik in Spanien während des sechszehnten Jahrhunderts.

Die katholische Kirche gründet ihre Autorität auf das Dogma, daß Christus, ehe er zum Himmel entrückt ward, eine Hierarchie geordnet und in deren Hand alle seine Gnadengüter niedergelegt habe, sodaß diese nun zur Bereitung und Spendung aller Gaben des Heiles göttliche Vollmacht und Gewalt besitze. Indem sich daher die katholische Kirche als eine mittlerische Macht aufgerichtet hat, welche zwischen den Gläubigen und Gott steht, und welche fordert, daß das Auge des Glaubens unmittelbar und zunächst (nicht auf Gott, sondern) auf sie selbst gerichtet sei, und welche lehrt, daß der Christ von den Heilsschätzen Gottes nur das gewinnen könne, was eben sie ihm gebe, so ist dadurch Gott für das katholische Glaubensbewußtsein so jenseitig geworden, daß sich der Christ einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott nicht getrösten kann.

Das arme Menschenherz bedarf aber gerade darum des Trostes der Religion, weil es sich dazu angelegt fühlt, Gott selbst zu haben und mit Gott in persönlichem Verkehr zu leben. Ein ferner, jenseitiger Gott, der durch eine andere, fremde Hand seine Gaben spendet, ist und bleibt ihm immer ein fremder Gott, auf den es nimmer seine volle Zuversicht setzen, in welchem es nimmer wahre Ruhe und wahren Frieden haben kann.

Darum hat auch der Erlöser den Seinen den Trost gegeben (Joh. 3, 27), daß sie ihn wirklich haben, und in Ihm leben sollen, — wie die Rebe aus dem Weinstock ihr Leben hat (Joh. 15, 1) und darum konnte der Apostel freudig bekennen (Gal. 2, 20) „ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir." —

Indem daher das Evangelium überall, wo es gepredigt und geglaubt wird, in den Herzen nicht nur das Verlangen und die Hoffnung persönlicher Gemeinschaft und eines persönlichen inneren Besitzes Gottes in Christo wach ruft, sondern auch die seligste Befriedigung dieses Verlangens gewährt, so begreift es sich, daß auf katholisch-kirchlichem Gebiet das gläubige Herz, wenn es die Kraft und Wahrheit des Evangeliums wirklich empfunden hat, die ihm seitens der Kirche bereiteten hierarchischen Hemmungen und Schranken zu überwinden und zu unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott, zu Gott selbst hinan zu kommen trachtet, indem es dadurch allein sein volles und sicheres Genügen findet.

In der reformatorischen Bewegung des sechszehnten Jahrhunderts stellte sich diese Thatsache in der Weise dar, daß das Verlangen nach persönlicher Gemeinschaft mit Gott in Christo in den Verheißungen des Evangeliums, in dem Glauben an die von Christo bereitete und von Gott jedem Glaubenden geschenkte Gerechtigkeit seinen das ganze evangelische Glaubensbewußtsein beherrschenden Mittelpunkt erhielt. Die persönliche Ergreifung Gottes war hier wesentlich persönlich-freie Aneignung des von Gott in Christo bereiteten objectiven Heiles.

Aber auch die Mystik des Mittelalters beruhte auf jenem unabweisbaren Drange des evangelisch-angeregten Herzens. Auch sie wollte den Weg innerlicher Einigung der gläubigen Menschenseele mit der Person Christi, mit Gott — durch die Liebe, welche in alle Wahrheit und Gerechtigkeit führe, — aufdecken, wobei sie sich jene Einigung in ihrer höchsten Vollendung als eine Vermählung und Verschmelzung der Seele mit Christus, als eine Ergießung des Geistes Gottes in die gläubige Seele dachte, welche zu einer vollständigen Ergießung dieser in die seligen Tiefen der Gottheit führe. Doch war der Gedanke der Rechtfertigung des gefallenen Menschen durch gläubige Aneignung der verdienten Gerechtigkeit Christi der katholischen Mystik im Allgemeinen fremd; seine Stelle nahm der Gedanke der Nachfolge Jesu, der Nachbildung des Lebens und Leidens Jesu ein.

Mit der Anerkennung jener Grundthatsache der Offenbarung Gottes in Christo, daß durch dieselbe persönliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott hergestellt, daß durch sie Christus der lebendige Besitz des Christen werden soll, war aber bereits die Wahrheit ans Licht gezogen, daß das Reich Gottes nicht mit äußerlicher Geberde komme, daß es vielmehr inwendig in den gläubigen, von dem Geiste Gottes erneuerten, erfüllten und beherrschten Seelen seinen Bestand habe, daß also Gottes Reich nicht äußere Institution, nicht hierarchische Ordnung, nicht hierarchisches Machtgebiet, sondern Gemeinschaft der durch den Geist Gottes wieder-

geborenen Menschenseelen, und daß das unsichtbare Reich Gottes und die sichtbare Kirche nicht einerlei, daß diese vielmehr nur der Weg zu jenem sei.

Dieser Gegensatz der Mystik zum katholischen Dogma von der Kirche wurde von den Vertretern der ersteren oft übersehen, oft aber auch verschwiegen, ebenso wie der Gegensatz, den die Mystik auf einem anderen Punkte der Lehre, zum kirchlichen Dogma von der christlichen Vollkommenheit darstellte.

Das dem Katholicismus eignende Dogma von dem Unterschiede einer niederen, nur dem Gesetze entsprechenden, und einer höheren, auf der Befolgung der evangelischen Rathschläge beruhenden Vollkommenheit wurde nemlich in die Anschauungsweise der Mystik so hereingezogen und mit derselben vermittelt, daß diese das gesammte kirchliche Leben, auch die in der Befolgung der Ordensregel sich darstellende Frömmigkeit als eben der niederen Stufe christlicher Religiosität angehörend ansah, während sie die eigentliche Vollkommenheit christlichen Lebens als etwas rein Innerliches, nur im Herzen, im Centrum der Persönlichkeit zur Gestaltung Kommendes betrachtete. —

Auch die Mystik, diese durch und durch subjectivistische Geistesrichtung, umschloß tiefe, weit auseinandergehende Gegensätze, vor allem dem der speculativen und der practischen Mystik. Doch kommt hier nur die letztere in Betracht, deren allgemeinste und wesentlichste Grundzüge überall, wo sie Vertretung fand, erkennbar hervortreten.

Insgemein galt in den Kreisen der practischen Mystiker der kirchliche Standpunkt, auf welchem man die von der Kirche geforderte Frömmigkeit im äußeren Leben bethätigte, als der niedere Standpunkt der Meditation (und des discursiven Erkennens), die den Menschen wohl bessert, aber nicht mit Gott vereinigt, wogegen die Vollendung des christlichen Lebens, die selige Vereinigung mit Gott schon hier auf Erden auf dem Standpunkte der Contemplation (oder der intuitiven Erkenntniß) gefunden ward. Die letztere betreffend gingen alle Mystiker von dem Gedanken aus, daß der Mensch nur durch die Liebe zu Gott zur wahren Erkenntniß Gottes gelangen könne, daß er sich daher vor Allem durch den Affekt des Willens mit Gott zu einigen habe, und daß es ihm hierdurch möglich werde, zu einem solchen inneren persönlichen Erleben, Erfahren und Erfassen des Göttlichen zu gelangen, daß er schließlich in vollkommenster Vereinigung mit Gott lebe und sich innerlich schon hier auf Erden desselben Lichtes erfreue, wie die Seligen im Himmel.

Hiermit war nun allerdings dem religiösen Leben und Erkennen von der Mystik eine ganz andere Sphäre zugewiesen als von der Kirche, indem dieselbe ganz und ausschließlich in das Innere der Seele verlegt war.

Die äußere Lehrtradition der Kirche mußte für die mystische Anschauung alle wirkliche Bedeutung verlieren; nur die Schrift, welche nach der Lehre der Kirche Gottes Wort war, konnte für sie in Betracht kommen, — aber doch auch sie nur nebenbei. Denn die eigentliche Stätte der Bethätigung und Offenbarung des Geistes Gottes, und darum auch der eigentliche Quell der Erkenntniß Gottes war und blieb für den Mystiker das eigene Innere. Daher finden wir, daß dieselben allerdings angelegentlichst die Autorität der heiligen Schrift anrufen, sich mit ihr rechtfertigen, aber doch nur so, daß sie nebenher die aus dem eigenen Innern gewonnenen Anschauungen als auch in der heiligen Schrift begründet nachweisen, — was ganz gewöhnlich durch die willkürlichste allegorische Deutung geschieht.

Nur darum aber kann nach der Lehre der Mystiker die Seele durch die Liebe zu einer solchen Einigung mit Gott kommen, in welche jene zu einer Offenbarungsstätte des Geistes Gottes wird, weil die Liebe das Herz reinigt. Diese Reinigung desselben erfolgt zunächst durch Mortificirung der Sinnenlust und der Selbstsucht, sodann durch eine Gelassenheit der Seele, in welcher diese alle Leiden und Anfechtung als ein Mit-Leiden mit Christus, als Christi Leiden in williger Nachfolge Jesu erträgt; und endlich in durchaus passiver, willenloser Ergebung in Gottes Willen, wobei sie jede Hoffnung auf Lohn fallen läßt. Denn allein die von aller Hoffnung freie Liebe ist die vollkommen selbstlose Liebe.

Indem nun so aus der Reinigung der Seele deren Erleuchtung erwächst, vollendet sich dieselbe schließlich in einer (in dem apex mentis beginnenden) Einigung der Seele mit Gott, in welcher diese zur wirklichen Vergottung gelangt.

Daher ist die Beschauung eine contemplatio (oder vis dilectionis) purgativa, illuminativa und unitiva. Ihr unmittelbarer Ausdruck ist die oratio mentalis, die Erhebung des Herzens zu Gott, durch welche sich dieses, ohne Worte zu gebrauchen, in die Tiefe und Unendlichkeit Gottes zur seligsten Ruhe versenkt, während die in Worten sich darstellende precatio der niederen Stufe der Meditation angehört, in welcher sich das ruhelos von einen äußeren kirchlichen Akt zum anderen und von einem Akte der Reflexion zum anderen fortgehende Leben der nicht auf dem Centrum der eigenen Seele, sondern auf äußeren fremden Stützen beruhenden Frömmigkeit darstellt.*)

*) Ueber die mittelalterliche Mystik überhaupt vergleiche man das gründlich gearbeitete Werk von W. Preger, „Geschichte der Deutschen Mystik im Mittelalter, nach den Quellen dargestellt." Theil I. Geschichte der Deutschen Mystik bis zum Tode des Meisters Eckhardt. Leipzig 1874. — Außerdem L. Noack, die christl. Mystik nach ihrem geschichtlichen Entwicklungsgang, 2 Bde., Königsb. 1853.

Verglichen mit der Scholastik der Kirche waren es hauptsächlich drei Gedanken, welche die Mystik betonte und in eigenthümlicher Weise geltend machte, indem sie lehrte 1. daß das religiöse Leben ein wesentlich innerliches, im Centrum der Seele vor sich gehendes sei; 2. daß der beherrschende Mittelpunkt desselben der Name Jesu Christi sei; und 3. daß die Majestät und Herrlichkeit Christi als des alleinigen Erlösers der Seele sich in dieser in der Gestalt des eifrigsten Strebens nach Gleichförmigkeit mit Ihm im Leben und Leiden darstellen müsse.

Der Gedanke, daß das Leben des Christenmenschen in dem Vertrauen auf Christi verdiente Gerechtigkeit seinen Lebensnerv haben müsse, war der Mystik des Mittelalters fremd. Dieselbe wußte den Erlöser im Wesentlichen nur als wirksames Vorbild aufzufassen. Im tieferen Mittelalter war es namentlich der Gedanke von der freien Selbsterniedrigung Christi, dessen vorbildliche Bedeutung hervorgehoben ward. Hierauf beruhte das mystische Dogma von der „Armut", ohne welche es keine Vollkommenheit geben könne. Selbstverständlich wurde daneben das gottergebene und in vollkommenster Liebe ertragene Leiden Christi als der Höhepunkt der Selbstverleugnung des Herrn, als das wirksamste Motiv der Nachfolge desselben und darum auch als das Vorbild der eigentlichen Vollkommenheit des christlichen Lebens verherrlicht.

Als die classische Repräsentantin der praktischen Mystik des Mittelalters, insofern sich dieselbe als die Vorstufe zur quietistischen Mystik des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts darstellt, kann die einst so hoch gefeierte Angela von Foligni († 1309) angesehen werden.*) Dieselbe tritt mit Begeisterung für die Wahrheit ein, daß Christus für alle Sünden der Welt genug gethan habe; allein überschattet wird dieses Bekenntniß der Wahrheit von dem unevangelischen Gedanken, daß die leidende Nachfolge Jesu, die Theilnahme an seinen Leiden; die Nachbildung desselben die unerläßliche Bedingung der Aneignung des Verdienstes Christi sei.**) Ihre Heilslehre beruht auf dem Gedanken der Nach-

*) Ihre Biographie findet sich in dem Acta Sanctorum zum 4. Januar. Außerdem erschien dieselbe mit ihren Schriften lateinisch 1601 zu Cöln (schon vorher zu Paris), italienisch 1680 zu Venedig. Poiret edirte sie 1696 zu Antwerpen unter dem Titel „La theologie de la croix."

**) So berichtet Angela v. Foligni z. B. über eine Vision, in welcher sie die tröstlichsten Eröffnungen des Erlösers über seine für ihre Sünden geleistete Genugthuung empfangen haben will, welche jedoch mit den Worten schließen: „Ich habe so vollkommen die Qualen für alle Sünden, welche Deine arme Seele in der Hölle hätte tragen müssen, ausgestanden, daß Du von dieser Qual befreit bist, wo Du nur bei Leibes Leben eine Genossin meiner Leiden bist" 2c.

folge Jesu in seiner Armut, in seiner Erniedrigung (Verachtung) und in seinem Leiden.*)

Die bedeutendste und einflußreichste Nachfolgerin Angela's von Foligni war Katharina von Genua (†1510), jene seraphische Erscheinung, die mit dem Auge ihrer Seele unablässig dem Sohn der Herrlichkeit zugewandt, durch vollständige Vernichtigung ihrer sinnlichen und geistigen Natürlichkeit und Eigenheit zur vollkommenen Vereinigung mit Gott, mit Christus zu gelangen trachtete.**)

Daß diese Mystik der Weg zur wahren Vollkommenheit des christlichen Lebens sei, war ein Gedanke, der zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts in der Kirche ganz allgemein und ganz ungehindert ausgesprochen ward. Namentlich glaubte man sich in den Klöstern Spaniens und Italiens in dem Troste dieses Gedankens ganz sicher und sorgenlos wiegen zu können, — als urplötzlich die gewaltige Hand des frommen Augustiners zu Wittenberg an die Thore der römischen Kirche pochte, daß der ganze stolze Bau in seinen Grundvesten erbebte.

Wie mit dem Fluge des Windes verbreitete sich die Kunde von Luthers Thesen, hernach von den Schriften, die derselbe schrieb, rasch durch alle Lande hin, und was man da sagen hörte von Gottes freier Gnade in Christo, von der vollkommenen Sühnung der Sünde aller Welt durch Christi Blut und überhaupt von der Herrlichkeit des Namens Christi, der Alles in Allem sei, von dem Glauben, der die Gerechtigkeit aus Gottes Hand also empfange, daß er keines Verdienstes eigner Werke bedürfe, von der Gemeinschaft der Heiligen, die etwas viel Herrlicheres sei, als des Papstes Reich, von dem Ruhen der Heiligen im unwandelbaren Frieden Gottes — schon hier auf Erden, — und von dem Reiche Gottes, das der heilige Geist durch den Glauben an Gottes Wort in den Herzen der Gläubigen aufrichte, — das heimelte manches Herz wie längstvergessene Kunde aus uralter Väter Zeit an, von der die stolze Theologie der Kirche nichts mehr wisse. Aber wie ein köstliches Kleinod erschien jetzt Unzäligen, die von dem Geiste, welcher von weiter Ferne her die Wasser rauschen machte, berührt waren und doch den Abfall von der Kirche als einen Frevel verabscheuten, der zur Verdammniß führe, die alte Mystik, die mit ihrer Lehre von der wesentlichen Innerlichkeit des Reiches Gottes und mit ihrer ernsten Hinweisung auf die Autorität der heiligen Schrift, die von der Scholastik vergessene und in der kirchlichen Bewegung der Zeit vielfach mit wüstem Ungestüm hervorgezogene Wahrheit in ihrer vollen Lauterkeit zu verkünden schien.

*) Vgl. das Leben der Angela von Foligni in Tersteegen's „Lebensbeschreibungen heiliger Seelen", Kap. VIII.

**) Vgl. Tersteegen, Lebensbeschreibungen heil. Seelen, Kap. II.

Daher begann gerade zur Zeit der Reformation der Kirche in den Klöstern Spaniens ein ganz neuer Kultus der Mystik, der Contemplation in dem Sinne heimisch zu werden, daß man von zweien Wegen zum ewigen Leben sprach, einem äußeren, unter dem man die kirchliche Frömmigkeit verstand, und einem inneren Weg, den Gott der Seele in ihr selbst bereite, um sie durch Christum zur wahren Vollkommenheit zu führen; und dieser neue Kultus der praktischen Mystik, diese neue Lehre von dem „inneren Wege", in welcher man in einer der kirchlichen Theologie ganz fremden Weise es betonte, daß eben Christus, und Er allein der „Weg" sei, — waren die Wurzeln und Anfänge, aus denen in der katholischen Kirche der Quietismus erwuchs.

Dieselben sind also in Spanien zu suchen. Hier schrieb der ascetisch-strenge, glaubenseifrige Minorit Petrus von Alcantara († 1562) etwa ums Jahr 1545 einen Tractat de oratione et meditatione*), der (da sich die eigentlichen Begründer der quietistischen Mystik, Theresia a Jesu, Johann vom Kreuze und Franz von Sales auf ihn berufen,) als die erste Urkunde des in seiner Gestaltung begriffenen Quietismus angesehen werden kann.

Der Verfasser führt in dieser Schrift aus, daß das Hauptmittel zur Erreichung und Bethätigung wahrer Frömmigkeit das Gebet sei, daß aber dasselbe als ein auf tiefinnerlichster Sammlung und Selbstconcentrirung beruhendes Herzensgebet (als oratio mentalis, oratio recollectionis) geübt werden müsse, in welchem nicht das reflektirende Denken, sondern vielmehr der Affekt des Willens zur Auswirkung komme. Daher müsse das Gebet vor Allem darin bestehen, daß der Mensch mit Ertödtung seines Eigenwillens sich Gott zum Opfer hingebe, sich der Führung, überhaupt dem Willen Gottes ganz überlasse und daß er selbst gar nichts wolle. Darum

---

*) Die neueste Ausgabe des Tractacts findet sich in Migne's Opera Sanctorum Teresiae, Petri de Alcantara, Joannis a Cruce etc. Paris, 1845. Eine deutsche Uebers. desselben erschien unter dem Titel „Des h. Petrus von Alcantara goldenes Büchlein über das innere Gebet oder die Betrachtung," zu Münster 1840. — Unter den zahlreichen Biographieen des P. v. A. ist vielleicht die ursprünglich italienisch erschienene Schrift des Oratorianers P. Marchese zu Rom: Vie de S. Pierre d'Alcantara, Reformateur et Fondateur de quelques provinces de Recollets ou Religieux Dechaussez de l'ordre de S. François en Espagne (Lyon, 1670) die brauchbarste. Vgl. außerdem die Acta Sanctorum der Bollandisten (Octobr. Tom. VIII, p. 623—809 und Zöckler's Abhandlung: „Petrus v. Alcantara, Theresia von Avila und Johannes vom Kreuze. Ein Beitrag zur Geschichte der mönchisch-clerikalen Contrareformation Spaniens im 16. Jahrhundert" in Delitsch's und Rudelbach's Zeitschrift für die luther. Theol., 1864, S. 37 ff.

dürfe der Betende auch von Gott gar nichts hoffen, keinen Lohn, keine sofortige Erhörung des Gebets; insbesondere dürfe er nicht einen sofortigen Geschmack der Gottesgemeinschaft oder eine süße Empfindung seiner Vereinigung mit Gott haben wollen. Vielmehr müsse er in Gott ruhen und müsse in diesem Herzensgebete anhalten, bis sich die Seele zu Gott erhoben und von dem Gnadenthaue Gottes erquickt fühle. Diesen Gnadenstrom habe dann die Seele so lange als möglich über sich ergießen zu lassen, damit sie des bleibenden Segens recht voll werde. Alles discursive Denken, alles Reflectiren müsse in dieser Andacht ganz aufhören, damit die Seele durch den Affekt des Willens in ihr eigenes Innere concentrirt und hier in das Bild Gottes so vertieft und versenkt werde, daß sie zuletzt selbst nicht wisse, ob sie der Betende sei oder nicht. — Petrus erkennt es also an, daß der Christ nicht allezeit und nicht unabläßig auf den Höhen der Contemplation zu stehen vermöge, daß darum ein zeitweiliges Zurückgehen zur Meditation für ihn Bedürfniß sei und will also, daß Contemplation und Meditation miteinander abwechseln. Aber das Wesen eines wahren Gotteslebens findet er doch nur in einer Beschauung und in einem wortlosen Herzensgebet, in welchem sich die Seele willenlos dem Willen Gottes überläßt, um so in die wahre Ruhe eingehen zu können.

Dieselben Gedanken waren allerdings schon von einer Katharina von Genua († 1510) in dem Dialog über „die reine Liebe zu Gott“, ja sogar schon von der Angela von Foligni († 1309), von dem Franziscaner Heinrich Harvius zu Köln (aus Harph in Brabant gebürtig, † 1478 als Guardian zu Mecheln) u. A. ausgesprochen worden; Tauler und Suso — der Minnesänger unter den deutschen Mystikern — hatten ganz ähnliche Anschauungen dargelegt, und ein Bernhard von Clairvaux, und gar ein Thomas a Kempis würden gegen dieselben ganz gewiß keine Einsprache erhoben haben. Allein das Interesse, mit welchem Petrus von Alcantara von dem Herzensgebet und von dem Gebet der Sammlung als von einer Ruhe des religiösen Lebens sprach, zu der eigentlich jeder Christ hinstreben, zu deren Erreichung ihm die Ausübung der kirchlichen Frömmigkeit nur als Vorbereitung und Voraussetzung dienen müsse, war doch ein ganz neues, indem es auf eine mystische Grundanschauung hinwies, welche in der Contemplation nicht aktive, sondern wesentlich passive, eingegossene Contemplation sah; und diese neue Auffassung des inneren Herzensgebetes als des wesentlichen Ausdruckes einer passiven, von Gott der Seele selbst eingegossenen Contemplation gewann dadurch eine allgemeinere Bedeutung, daß Petrus von Alcantara als Generaloberer der Ordensprovinz Estremadura im Jahre

1554 mit päpstlicher Genehmigung eine neue Franziscanercongregation strengster Observanz stiftete, in deren zahlreichen Klöstern er dieselbe — durch Anordnung eines dreistündigen Herzensgebetes für jeden Tag — heimisch machte.

Schon damals hatte aber in Spanien ein anderes Andachtsbuch Verbreitung gefunden, welches die eben beginnende Entwickelung der Mystik zum Quietismus noch bestimmter erkennen läßt. Es war dieses das sogenannte Abecedarium tertium des Minoriten Franziscus von Osuna*). Der dritte Theil desselben enthält eine Belehrung über das Wesen des Gebets der Sammlung. Zwei Gedanken sind es, welche hierbei besonders betont werden und welche dem Buche eine besondere Bedeutung geben: 1. Das innere Gebetsleben des Christen ist wesentlich eine Wirkung des im gläubigen Herzen lebenden Christus**), und 2. die Seele verhält sich, indem Christus sich so in ihr bethätigt, in passivster Ruhe. Denn die gläubige Seele hat sich, wenn sie zur Vollkommenheit des Glaubens gelangt ist, Gott gegenüber alles eignen Willens entäußert, so daß sie im ununterbrochenen Gefühle der Gegenwart Gottes sich schlechthin nur von Gottes Geiste erregen und bestimmen läßt***). Das so gestaltete Leben der Seele ist unersättliche Liebe zu Gott †).

Bald sollte es sich zeigen, daß mit diesen Sätzen der Gedanke einer ganz eigenartigen, von der kirchlichen Religiösität wesentlich verschiedenen Frömmigkeit ins Leben gerufen war. — Fast gleichzeitig mit Petrus von Alcantara und Franz von Osuna erhob sich nämlich in der spanischen Kirche eine Religiose, welche die in den Schriften derselben zerstreuten Keime eines innerlichen, auf passiver Contemplation beruhenden oder zu ihr hinstrebenden Gebetslebens mit einer Stärke und Freudigkeit in sich

*) Der Titel des Buches lautet: Abecedario espiritual compuesto por el padre Fray Francisco de Osuna, VI partes, 1538—1554. 4°. Vgl. Wilkens, „Zur Gesch. der spanischen Mystik in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1862, S. 125.

**) Osuna sagt im Abeced. III, 46: Theologia mistica quiere decir escondida, porque en el secreto escondimiento del corazon la enseña el buen maestro Jesus, que para si solo quiso reservar este magisterio, del qual diò a los doctos menos parte y faculdad para enseñar a otros que de cualquier otra ciencia (hier stellt sich also die Mystik zum hierarchischen Prinzip in den bestimmtesten Gegensatz!).

***) Es heißt, daß wir delante del Dios debiamos estar tan quietos y compuestos de dentro y de fuera como los pages, que estan delante de su señor suspensos en el y muy attentos para lo que manda, (also der Gläubige läßt sich willenlos von Gott bestimmen, wie der Diener von seinem Herrn).

†) Lo que mas desean los justos, mientras viven, es amar a Dios. Esto desean, esto buscan, por esto suspiran y trabajan, y jamas piensan averlo alcanzado, sin que mas la deseasen etc.

aufnahm, daß sie in ihr zum freiesten und ausgeprägtesten persönlichen Leben, zwar oft in wunderlicher ecstatischer und visionärer, aber auch in imposant erhabener und hinreißend lieblicher Gestalt erwuchsen. Es war dieses die gefeiertste Heilige der spanischen Kirche, die fromme Carmeliterin Teresa de Jesus (lat. Theresia a Jesu*).

Aus einem altadeligen Geschlechte (de Cepeda) am 28. März 1515 zu Avila in Altcastilien geboren war Teresa von der Mutter frühzeitig an religiöse Uebungen gewöhnt, die bald ihres Herzens ganze Freude wurden. Als sie, kaum zwölf Jahre alt, die liebe Mutter verlor, warf sie sich vor einem Madonnenbilde nieder, die gnadenbringende Jungfrau anrufend, daß nunmehr sie ihre Mutter sein möchte. Doch gewann sie schon einige Jahre später, namentlich als ihr die damals in Spanien überall cursirenden Ritterromane in die Hand gekommen waren, eine auffallende Neigung zu den Verlockungen und Zerstreuungen der Welt, weshalb der besorgte Vater sie dem Pensionat des Augustinerklosters Maria graciosa zur Erziehung übergab. Der Einfluß der neuen Umgebung, in die sie sich nun versetzt sah, und eine schwere Krankheit, von der sie befallen ward, änderten auch alsbald ihre Stimmung wieder; sie ward ernst, in sich gekehrt, und trat sogar (gegen den Willen ihres Vaters) heimlich in das Karmeliterinnenkloster de la Encarnacion zu Avila ein. Eine neue, gefahrdrohende Erkrankung veranlaßte es allerdings, daß sie aus demselben auf den Wunsch ihres Vaters in die Familie zurückgebracht wurde. Ihr Leben schien hier rasch zu Ende gehen zu wollen. Eines Tages hielt man sie, die im Starrkrampf regungslos darniederlag, bereits für todt, und schon waren Vorbereitungen zu ihrem Leichenbegängniß getroffen; doch lebte sie wieder auf, und sobald es nur ihr noch immer überaus kläglicher Zustand erlaubte, sorgte sie dafür, daß sie in einem Leinentuch zu den Nonnen de la Encarnacion zurückgetragen ward.

Hier wurde sie nun bald nachher mit dem geistlichen Alphabet des Franziscaners Osuna bekannt, in welches sie sich vertiefte, und welches ihr die erste Anregung zur Uebung im wortlosen Herzensgebet gab. Doch vergingen viele, viele Jahre, ohne daß das „geistliche Alphabet“ und die nach Anleitung desselben angestellten Uebungen irgend etwas an ihrer

---

*) Ihr neuester Hauptbiograph ist der Jesuit Vandermore in den Antwerpener Acta SS. Tom. VII. Octobr. p. 109—790. Außerdem sind zu vergleichen die Deutschen Bearbeitungen von Gallus Schwab (Sulzbach, 1831, 6 Bde.) und Ludwig Clarus (Leben und Werke der h. Th., Regensb. 1855, 3 Bde.), sowie die Abhandlung von Wilkens „Zur Gesch. der spanischen Mystik, Teresa de Jesus“ (in Hilgenfeld's Zeitschr. 1862, S. 113—180) und die oben angeführte Abhandlung Zöckler's.

bisherigen religiösen Lebensführung änderte. Endlich ließ sie diese letzteren sogar ganz fallen.

Da geschah es, daß ihr Vater starb und sie aus Pietät gegen dessen Andenken sich der Führung des Beichtvaters desselben, eines der Mystik ergebenen Dominicaners (Vincentius Varenius) übergab. Dieser ermahnte sie nun, sich dem Herzensgebet wieder zuzuwenden, erteilte ihr hierzu die nötige Anleitung und alsbald begann sich nun in der Seele der Dame das wunderbare religiöse Leben zu gestalten, das sie hernach Unzäligen als eine von Gott in der Kirche aufgerichtete Leuchte hat erscheinen lassen. In ihren Gebetsandachten fühlte sie sich bald zu Ecstasen erhoben, zu denen sich die ungewöhnlichsten Visionen gesellten. Am St. Peterstage 1559 glaubte sie plötzlich den Heiland neben sich stehen zu sehen, und diese Christusvision begleitete sie volle zwei Jahre. War das Alles von Gott? War es Täuschung? — fragte sie sich selbst. — Petrus von Alcantara, der zu Anfang des Jahres 1560 in Angelegenheiten seines Ordens nach Avila kam, lernte sie hier kennen, hörte an, was sie über ihre Gebetsweise und ihre inneren Erlebnisse mitteilte, und begrüßte sie als eine von Gott mit ganz besonderer Gnade heimgesuchte Seele. Teresa nahm ihn nun alsbald zu ihrem Beichtvater an. Von ihm geleitet und durch ein von den Franziscaner Lego (unter dem Titel „Subida del monte Sion") verfaßtes Andachtsbuch neu angeregt lebte sich nun Teresa mehr und mehr in die mystische Contemplation ein.*)

Von da an erschien daher ihr ganzes religiöses Leben als die vollständigste Verkörperung der quietistischen Mystik. In visionären Erscheinungen begegnete ihr der Böse leibhaftig, was in ihr den Gedanken erweckte, daß sie nicht nur für ihre eigenen großen Sünden, sondern auch für die Sünden Anderer leiden und Gott genugthuen müsse. Zugleich fühlte sie sich jetzt innerlich getrieben, in das Leben der Kirche umgestaltend einzugreifen, und zu diesem Behufe vor Allem ein neues Kloster ihres Ordens, in welchem die alte Ordensregel ihrer vollen Strenge nach herzustellen sei, zu begründen. Eine neue Christus-Vision schien ihr den göttlichen Segen zu ihrem Vor-

---

*) Antonio Arbol berichtet in der Schrift Mystica fundamental de Christo senor nuestro von 1723 (1761) im Vorwort: Los primeros libros, que nuestra santa Madre Teresa tuvo como maestros y guias en el camino de la oracion en sus primeros años, fueron la tercera parte del Abecedario del R. P. F. Francisco de Ossuna, y el libro intitulado: Subida del Monte Siòn, compuesto por un religioso Lego de la mismo orden. En el primero aprendiò el modo de tener la oracion, que la Santa llamò de quietud, y en el segundo el modo de tener la oracion de union del alma con Dios — San Pedro de Alcantara fué confessor de la Santa.

haben zuzusichern, (das auch von Petrus von Alcantara gebilligt ward), und das neue Kloster, nach St. Joseph genannt, trat auch wirklich — mit Genehmigung des Papstes, der die Stiftung der Autorität der karmelitischen Ordensoberen entzog und unmittelbar dem Bischof unterstellte, — im Herbste 1562 ins Leben. Teresa zog im März 1563 selbst in ihr St. Josephskloster ein, in welchem sie auf Grundlage der älteren Satzungen des Karmeliterordens (der sogen. Regula Hugonis, die demselben den Charakter eines eigentlichen Bettelordens gegeben) für ihre neue Stiftung eine bestimmte Constitution entwarf: Als äußeres Abzeichen der hergestellten strengen Regel ward statt des Gebrauches der Schuhe der der Sandalen eingeführt, weshalb die Nonnen der Teresianischen Reform sich die „unbeschuhten Karmeliterinnen" nannten.

Fünf Jahre später begann Teresa zur Errichtung von Klöstern mit ihrer Regel auch an anderen Orten vorzugehen, was Veranlassung gab, daß sie auf Befehl eines apostolischen Kommissars 1571 als Priorin in das Kloster de la Encarnacion zu Avila zurückkehrte und auch hier (trotz aller Abneigung der Nonnen) ihre Regel zur Einführung brachte.

Kurz nachher wurde sie mit einem jungen Geistlichen bekannt, in welchem sie die überraschendste Uebereinstimmung seiner religiösen Anschauungen mit ihrem eigenen Innern erkannte, und den sie daher sofort als Beichtvater für sich und ihre Nonnen festhielt. Es war dieses Juan de la Cruz, mit dem sie fortan den innigsten Austausch aller inneren Erlebnisse unterhielt, der auch alsbald ihr treuester Helfer in der Fortführung der weiteren Ausdehnung der Reform (namentlich durch Errichtung männlicher Klöster mit der Regel Teresa's) ward. Eine Vision, von der sie sich damals plötzlich umleuchtet sah, machte auf sie einen so mächtigen Eindruck, daß sie dieses Vorkommniß von da an als den Boden ihres ganzen inneren Lebens betrachtete. Während sie nemlich eines Tages aus Johanns Hand die Communion empfing, glaubte sie eine Erscheinung des Erlösers in himmlischer Herrlichkeit zu sehen, der mit Darreichung der rechten Hand, in welchem sie noch den Kreuzesnagel sah, zu ihr sprach: „Betrachte diesen Nagel als ein Zeichen deß, daß ich Dich von jetzt an zu meinem Gemahl nehme. Meine Ehre soll fortan die Deinige, und Deine die meinige sein. — Von da an betrachtete sie sich als die „Vermählte des Herrn"· —

Längst hatte sich der Ruf ihrer Heiligkeit weithin durch ganz Spanien verbreitet, weshalb die Bewunderte von den angesehensten Kirchenmännern aufgesucht ward. Aber auch die Abneigung, der Haß der Carmeliter und Carmeliterinnen alter, laxer Observanz gegen die neue, strenge Congrega-

tion hatte endlich eine Höhe erreicht, welche mit dem Jahre 1576 einen Sturm gegen Teresa herauf führte, der die ganze Schöpfung derselben mit Vernichtung bedrohte. Teresa wurde zur Selbsteinsperrung in eins ihrer Klöster verurteilt, ihre geistlichen Berater sowie die nach ihrer Regel lebenden Nonnen wurden mit den unerträglichsten Vexationen gemaßregelt, und noch schwebte ein bei der Inquisition gegen Teresa (der man ihr visionäres Wesen zur Ketzerei machte,) eingeleiteter Proceß, als endlich das Jahr 1579 derselben wieder Ruhe brachte. Der König griff persönlich in die gegen sie gerichtete Agitation ein, der Proceß wurde niedergeschlagen und die Verfolgung hörte auf. Im folgenden Jahre, 1580, erkannte der Papst durch ein Breve die von Teresa gestifteten Klöster (17 Nonnen- und etwa eben so viele Mönchsklöster) als eine von dem Orden gewissermaßen abgelöste selbstständige Congregation der unbeschuhten Carmeliter an, an deren Spitze ein besonderer Provinzial gestellt ward.

Trotz aller Widerwärtigkeiten und Nöthe und trotz ihrer fast ununterbrochen andauernden körperlichen Leiden hatte daher Teresa ihren Gedanken einer Ordensreform in einer zwanzigjährigen Wirksamkeit zur Verwirklichung gebracht; und am Ende ihres Lebens konnte sie daher auf Früchte desselben zurücksehen, welche ihr nach ihrem im Jahre 1862 erfolgten Tode nicht allein den Heiligenschein, sondern auch den Titel eines Doctor ecclesiae, ja sogar (durch einen Beschluß der Cortes von 1814) die Würde einer Patronin Spaniens (neben S. Jago) eintrugen.

Die erste Gesammtausgabe der (im prächtigsten Castilianisch geschriebenen) Schriften Teresa's — welche dieselbe teils auf Befehl ihrer Oberen, teils auf den Wunsch und im Interesse ihrer Nonnen verfaßte, wurde von Fray Luis de Leon (Salamanka 1588) offiziell veranstaltet. Neue Ausgaben des spanischen Textes erschienen (zu Neapel 1594 und 1604, zu Madrid 1597, 1611, 1615, 1622, 1630 Anveres), 1793; außerdem lateinische, italienische und deutsche Uebersetzungen.

Zu den auf Befehl ihrer Oberen geschriebenen Schriften gehört vor Allem ihre Autobiographie, die sie unter dem Titel Libro de las misericordias del Señor bis zum Jahre 1562 führte. Daran schließen sich unmittelbar ihr Libro de las fundaciones (unter dem Titel „Das Buch von den Klostergründungen" 1868 in deutscher Uebersetzung von der Gräfin Ida Hahn-Hahn herausgegeben) und ihr Libro de las relaciones (Berichte an ihre Beichtväter, ebenfalls von Ida Hahn-Hahn übersetzt). Die übrigen Schriften führen die Titel; Camino de perfecion, escrito para sus monjas a ruego dellas (Weg zur Vollkommenheit für ihre Nonnen, auf deren Verlangen geschrieben); Conceptos del amor de Dios sobre algunas palabras de los cantares del Salomon (Gedanken

über die Liebe Gottes, auf Grund einiger Worte des Hohen Liedes); Ecclamaciones o meditaciones del alma a su Dios (Betrachtungen oder Gebetsrufe der Seele zu Gott), De las siete moradas del alma o castillo interior („Von den sieben Wohnungen der Seele" oder „Seelenburg") und Siete meditaciones sobre el Pater noster acomodadas à los dias de la semana. Dazu kommen noch einige kleinere Schriften, insbesondere ihre lieblichen Dichtungen (Coplas, Glosas, Canciones). Ueber dieselben vgl. „Stork, des heiligen Johannes vom Kreuz und der heiligen Theresia von Jesus sämmtliche Gedichte übersetzt (Münster, 1854).

Unter allen diesen Schriften ist das Buch von Castillo interior diejenige, worin Teresa ihre Mystik am vollständigsten und übersichtlichsten dargelegt hat. Hier wird die Seele mit einer Burg aus Diamant oder hellem Krystall verglichen, die viele Gemächer umschließt und an welcher Gott seine Lust haben will. Im Mittelpunkt der Burg ist aber die vornehmste Wohnung, in welcher zwischen Gott und der Seele geheime Dinge ausgetauscht werden (I. 1, 2 u. 3,). Der Weg, auf welchem der Mensch zu dieser Burg und in deren Gemächer gelangt, ist das Gebet, durch welches die Seele in sich geht. (I. 2, 5)

Die Wohnungen dieser Burg, welche die Seele durchwandern muß, um mit Gott vollkommen Eins werden zu können, sind 1. die der Selbsterkenntniß; 2. die des Kampfes; 3. die der Gottesfurcht, welche über alle Anfechtungen den Sieg davon trägt, in welcher Wohnung das noch natürliche und mühsam betriebene Gebet der Sammlung beginnt; 4. die der Ruhe (mit dem Gebet der Ruhe); 5. die der Vereinigung mit Gott und 6. die der Entzückung.

Teresa geht von dem Gedanken aus, daß der Mensch durch die Sünde von Gott entfernt, unter die Herrschaft der selbstischen Creatürlichkeit geknechtet und sich selbst entfremdet ist. Dieses ist das Elend, unter welchem der Mensch ins Dasein tritt. Daher ist die erste Bedingung der Wiedervereinigung der Seele mit Gott deren Befreiung von der Creatur, von der Selbstsucht, Camino de perf. VIII. 1), welche Befreiung der Seele die wahre Selbstüberlassung an Gott und an den göttlichen Willen ermöglicht (Camino de perf. XII. 2). Hat sich die Seele von allem Erschaffenen aus Liebe zu Gott ausgeleert, — so füllt Gott die Seele mit seinem Gottesleben aus.*)

Diese Vereinigung der Seele mit Gott geht vor sich durch die Liebe im Willen des Menschen. Die Liebe ist wie ein Pfeil, den der Will'

*) Las moradas, VII, II, 6: Es muy cierto, que en vaciandonos de todo lo que es criatura, y desasiendonos della por amor de Dios, el mesmo Señor la ha de henchir de si.

entsendet. Wenn der letztere seine ganze Kraft zusammenfaßt, sich von allen irdischen Dingen losmacht und sich ohne Rückhalt Gott zur Verfügung stellt, so muß er nothwendig Gott treffen, so daß er sich in Gott, welcher die Liebe ist, hinein versetzt und von da mit dem Segen Gottes zurückkehrt (Conceptos del amor VI. 9).

Den ersten Schritt auf dem Wege zur Vollkommenheit thut die Seele durch die innere Sammlung (recogimiento), in welcher der Christ, im andächtigen Hinblick auf Christi Sühnopfer und auf die eigene Sündhaftigkeit, ernstlichst sich bemüht, sich von allen zerstreuenden Eindrücken der Außenwelt frei zu machen. Die Seele erhebt sich da aus dem Joche, welches die Dinge der Welt ihr auferlegen und richtet sich auf wie einer, der in eine feste Burg eingetreten ist und darum den Feind nicht fürchtet. Sie zieht die Sinne von allen äußeren Dingen ab, so daß sie diese gar nicht mehr sieht. Daher haben diejenigen, welche diesen Weg gehen, wenn sie beten, fast immer die Augen geschlossen (Cam. de perfec. XXVIII. 4.)

In dem Gebete der Sammlung (oracion de recogimiento) hat man die Meditation ebensowenig zu unterlassen als die Thätigkeit des Verstandes. Dieser irrt jedoch ziellos umher. Daher muß der Wille sich um so fester in der Ruhe Gottes behaupten, in welcher er von der Liebe Gottes sein neues Licht zu empfangen hat. Dieses läßt ihn zunächst die Größe der Gnade erkennen, deren er gewürdigt ist, weshalb er sich vor Allem zur Danksagung getrieben fühlt.

Auf dieser Stufe empfindet die Seele oft eine Erweiterung ihres Wesens, so daß sie sich zum Dienste Gottes freier und geschickter fühlt als früher. Ebenso entschwindet die knechtische Furcht vor der Hölle. Die Ausübung aller Tugenden wird der Seele leichter; dieselbe ahnt bereits ihre einstige Vollendung in Gott und fühlt ein Verlangen zu Gottes Ehre zu leiden (Moradas, IV. III. 7—8).

Bedingung des ferneren Fortschritts der Seele ist, daß diese sich selbst bemüht, im Dienste des Herrn und in der Selbsterkenntniß weiter fortzuschreiten (Moradas V. III. 1). Thut die Seele dieses, so wird sie durch Gott allmählig in den Stand der Ruhe (quietud) erhoben. Dieser Zustand ist einer inneren und äußeren Ohnmacht ähnlich, der Körper vermag sich nicht zu regen und die Seele empfindet ihr seligstes Genügen. Alle ihre Kräfte ruhen. Doch ist dieses kein todtes Schweigen, sondern ein Sichverschließen derselben in sich selbst.*) Das Reden ist der Seele beschwerlich, und über dem Beten eines Unser Vaters vergeht wohl eine Stunde. — In diesem Zustande stellen sich oft Thränen ein, welche sehr

*) Camino de perfecion XXIX, 3: Esto no es silencio de las potencias, sino encerramiento dellas en si mismas.

süß sind. Man glaubt nicht in der Welt zu sein und möchte nichts sehen und hören als Gott. — Zur Verrichtung weltlicher Geschäfte ist der Mensch in diesem Zustande unfähig. Denn wenn solche Dinge an ihn herantreten, so erscheint er wie verdutzt (como embobado à vezes). — Die Seele gleicht in jenem Zustande einem Säuglinge, der an seiner Mutter Brust liegt, die ihm, ohne daß er begehrend die Lippen darnach richtet, die Milch in den Mund träufeln läßt. Denn der Wille liebt hier ohne Zuthun des Verstandes; und der Herr will, daß er ohne dabei zu denken, inne werde, wie er bei ihm ist, daß er nur die Milch, die er ihm in den Mund gießt, genieße und ihre Süßigkeit schmecke und sich dieses Genusses freue. Er darf aber nicht begreifen wollen, wie er sie genießt, noch worin das, was er genießt, besteht; vielmehr muß er bezüglich dessen, was ihn betrifft, in voller Sorglosigkeit sein (Camino de perfec. XXXI. 2—8).

Das Gebet in diesem Stande (oracion de quietud) ist ein übernatürliches (cosa sobrenatural) charismatisches Leben der Seele. Keine Anstrengung, die der Mensch anwendet, kann ihn zu diesem Gebete bringen; denn es besteht in einer göttlichen Versetzung der Seele in den Frieden oder vielmehr in einem Sicheinfinden der Gegenwart des Herrn in der Seele, wobei alle Seelenkräfte in Gottes Geist ruhen.*)

Der Stand der Ruhe vollendet sich zu dem der Vereinigung (mit Gott), — ein ebenfalls charismatischer Seelenzustand, in welchem zwar noch die Phantasie und das Erinnerungsvermögen von den Einwirkungen der Außenwelt abhängig sind und erregt werden können, aber der Verstand mit dem Willen von dem Geiste Gottes ganz absorbirt ist, so daß sich alle höheren Seelenkräfte eines süßen Schlummers in Gott erfreuen, und die Seele selbst voll überschwenglichen Friedens ist.**) Uebrigens empfängt die Seele hier ihre Nahrung nicht mehr so, von Gott, wie im Stande der Ruhe; denn da findet kein Darreichen und Hinnehmen der Nahrung mehr statt, sondern die Seele findet bereits Alles in sich,

*) Camino de perfecion XXXI, 1: No la (nämlich die oracion de quietud) podemos adquirir nosotros por diligencias que hagamos, porque es un ponerse el alma en paz, ò ponerla el Señor con su presencia, por mejor dezir, como hizo al justo Simeon, porque todas las potencias se sossiegan.

**) In den Conceptos del amor de Dios IV, 8 ruft Teresa begeistert ihren Nonnen zu: Sabed, que es el mayor que en la vida se puede gustar, aunque se junten todos los deleytes y gustos del mundo. Veese (nämlich e alma) criada e mejorada, sin saber quando lo mereciò. Enseñada a grandes verdades, sin ver el maestro, que la enseñò; fortalecida en las virtudes, regalada de quien tambien lo sabe y puede hazer, no sabe a que lo comparar sino al regalo de a madre, que ama mucho al hijo, y le cria y regala!

ohne zu wissen, wie sie der Herr dazu gebracht hat (Camino de perfec XXXI, 9).

Die Wirkungen dieses Eintritts der Seele in die Vereinigung sind zunächst ein Vergessen ihrer selbst, indem sie, nur dem Gedanken an die Förderung der Ehre Gottes hingegeben, sich vorkommt, als sei sie gar nicht mehr auf der Welt, als sei sie ein Nichts; sodann das brennende, aber beseligende Verlangen nach Gottes Willen und zu Gottes Ehre Leiden zu ertragen, damit nur zu größerer Verherrlichung Gottes der Wille desselben an ihnen zur Vollziehung komme, und dadurch womöglich eine Seele gerettet werde; und endlich ein so gänzliches Erlöschen alles Verlangens nach Trost und Erquickung, daß die Seele Gott selbst das Verlangen länger zu leben als das köstlichste Opfer darbringt, das sie überhaupt darzubringen vermag.*)

Zuweilen wird die Seele im Stande der Vereinigung zur Entzückung (arrobamiento) hingerissen. Dieselbe ist ein nicht blos übernatürlicher, sondern auch ecstatischer Zustand, in welchem alle Sinnenthätigkeit und alle freie körperliche Bewegung aufhört, indem in ihm alle Seelenkräfte von dem Geiste Gottes absorbirt und berauscht sind. Auf die in der Regel eine halbe Stunde lang andauernde Entzückung, in welchem der Seele die wunderbarsten Schauungen Christi und der Trinität zu Theil werden, folgt meistens ein mehrstündiger Seelenschlaf, in welchem nicht nur der Wille ganz und gar in Gott aufgegangen ist, sondern auch Gedächtniß, Verstand und Einbildungskraft im süßesten Rausche verharren.

Es giebt noch eine andere Weise der Entzückung, der Geistesflug (vuelo del espiritu), die dem Wesen nach jeder anderen Entzückung einerlei, deren Empfindung aber eine eigenthümliche ist. Mit der Schnelligkeit eines Geschosses, welches aus einem Feuergewehr entsendet wird, erhebt sich die Seele im Fluge zu himmlischen Gesichten; und aus der so merklichen Bewegung, welche dieser Flug im Innern hervorruft, ist zu ersehen, daß hier keine Täuschung vorliegt. Es ist dieses ein seliges, aber im Bewußtsein der Sündhaftigkeit auch schmerzliches Gefühl der vollkommensten Vereinigung mit dem Erlöser, — ein Gefühl von einer Stärke, daß die Seele oft glaubt, sie müsse sich jetzt von ihrem Leibe scheiden und in das Feuer der Reinigung eingehen. Dabei fühlt sich aber der Leib so

---

*) In dem Moradas I, 4 unterscheidet Teresa im Stande der Vereinigung zwei Stufen, nämlich die der Verlobung und die der Vermählung, ohne jedoch selbst dieser Unterscheidung besondere Bedeutung beizulegen.

ätherisch leicht, daß er zuweilen dem Fluge des Geistes zu folgen und sich vom Boden der Erde frei zu erheben vermag.*)

Aus diesem Rausche erwacht die Seele fast immer in einem Thränenbade. Ist sie wieder zu sich gekommen, so hat sie von ihrer Erregung einen großen Gewinn; denn sie achtet dann alles Irdische im Vergleich zu dem, was sie geschaut, für Nichts. Es ist ihr, als ob ihr der Herr etwas von dem Lande gezeigt habe, in welches sie einst eingehen soll.**)

Auf diesen höchsten Höhen der Contemplation hat die Seele nach der Ansicht Mancher den Gedanken an die Menschheit und an die Leiden Christi fallen zu lassen. Diese Meinung ist jedoch irrig. Wer ihr folgt, wird in die vollkommene Vereinigung mit Gott nicht eingehen. Denn wer von Christus abläßet, verliert den einigen Führer und kann den rechten Weg nicht gehen. Darum kann die Seele den Umgang mit Dem, in welchem die Gottheit und die Menschheit vereinigt sind, nie abbrechen.***)

Denn der eigentliche Zweck, zu welchem Gott den Seelen seine außerordentlichen Gnaden mittheilt, ist nicht der, daß sich die Seelen dieser Gaben freuen, sondern daß sie zur Nachahmung des Lebens Jesu tüchtig werden sollen, was namentlich auch dadurch geschehen soll, daß die Seele dem Herrn in immer größere Leiden nachfolgt.†)

---

*) Ueber diesen auch sonst vorkommenden Gedanken der mystischen Elevation des Leibes vgl. Görres, die christliche Mystik, K. II, S. 520.

**) Vgl. Libro de las misericordias Kap. 10—22; Libro de las relaciones (passim); Moradas VI, 4, 5 u. 10.

***) Teresa spricht sich hierüber öfters, namentlich in den Moradas VI, 7 aus: Esto es una cosa, que escrivì largo en otra parte, que aunque me han contradicho, y dicho, que no lo entiendo, porque son caminos por donde lleva nuestro Señor, y que, quando ya han passado de los principios, es mejor tratar en cosas de la Divinidad y huir de las corporeas: à mi no me haràn confessar, que es buen camino. — Tambien les parecerà à algunas almas, que no pueden pensar en la Passion, pues menos podràn en la sacratissima Virgen, ni en la vida de los Santos, que tan gran provecho y aliento nos da su memoria. Yo no puedo entender en que piensan, apartado de todo lo corporeo; porque para espiritus Angelicos es estar siempre abrasados en amor; que no para los, que vivimos en cuerpo mortal. — No puedo creer, que se entienden, y ansi haràn daño á si y á los otros. Alomenos yo les asseguro, que no entren à estas dos moradas postreras. Porque si pierden la guïa, que es el buen Jesus, no acertaràn el camino. — Teresa schließt die noch weiter fortgeführte Besprechung der von ihr zurückgewiesenen Meinung mit den Worten Yo os digo, hijas, que lo tengo por peligroso camino.

†) Moradas VII, IV, 3: Bien serà, hermanas, deziros, que es el fin, para que haze el Señor tan grandes mercedes en este mundo, aunque en los effetos dellas lo avreys entendido, si advertistes en ello, quiero os lo tornar à dezir

Allerdings begeht die Seele, auch wenn sie zur höchsten Stufe der Vollkommenheit gelangt ist, immer noch Sünden, aber keine Todsünden (indem sie vor einem solchem Falle von Gott bewahrt wird), sondern nur erläßliche Sünden. Aber nie kann die Seele wissen, ob sie nicht noch mit der Schuld irgend eine Todsünde beladen ist, an die sie nicht denkt; und eben darum fühlt sich auch die zur Vereinigung mit Gott gelangte Seele fortwährend beunruhigt.*)

Zur Vollkommenheit, welche der Christ hier auf Erden erreichen kann, gehört es übrigens nicht, daß derselbe unablässig auf den Höhen der Contemplation weile, dieses ist überhaupt nicht möglich. Nur zeitweilig vermag sich die Seele zur Contemplation zu erheben, aus der sie aber immer mit neuem Segen zur Meditation herabsteigt. Martha und Maria müssen daher im geförderten religiösen Leben beisammen sein (Moradas, VII, IV, 1. 9). — —

Diese sind die wesentlichsten Gedanken, von denen das religiöse Leben der frommen Ordensfrau getragen war. Ihre Lehre von der stufenmäßigen Entwickelung des inneren religiösen Lebens fällt also zusammen mit ihrer Auffassung der verschiedenen Stufen des Gebetes, und zwar des Herzensgebetes. —

Vergegenwärtigen wir uns, was gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts in der katholischen Kirche als „Quietismus" bezeichnet und reprobirt wurde, so ist unschwer einzusehen, daß bereits Teresa von Jesus ebenso wie sie in ihrem Leben die quietistische Mystik in voller persönlicher Wirklichkeit darstellte, so auch in ihren Schriften die wesentlichsten Grundgedanken derselben vertreten hat. In letzterer Beziehung ist entscheidend, was sich in den Schriften derselben über den Stand der „Ruhe" und über das „Gebet der Ruhe" ausgeführt vorfindet. Zum richtigen Verständniß dieser Ausführungen sind jedoch noch die religiösen Gesichtspunkte hervorzuheben, von denen Teresa hierbei geleitet wurde und in denen sich die eigentlichen religiösen Interessen derselben kundgeben.

---

aqui, porque no piense alguna, que es para solo regalar estas almas (que seria gran yerro). Que no nos puede su Magestad hazerle mayor, que darnos vida, que sea imitando à la, que viviò su Hijo tan amado; y ansi tengo yo por cierto, que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza, para padecer por su amor. Siempre hemos visto que los que mas cercanos anduvieron con Christo nuestro Señor, fueron los de mayores trabajos.

*) Moradas VII, IV, 1: Tampoco penseys, que — estas almas dexan de hazer muchas imperfeciones y aun pecados. De advertencia no; que las deve el Señor à estas tales dar muy particular ayuda para esto. Digo pecados veniales, que de los mortales, que ellas entiendan, estan libres, aunque no seguras, que tiendrán algunos, que no entienden, que no les serà pequeño tormento.

Zwei Gedanken sind es, die das gesammte religiöse Bewußtsein Teresa's beherrschen und den Rahmen desselben bilden, nämlich 1. der Gedanke, daß die Religiosität überhaupt in der Conformirung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes besteht*), und 2. der evangelische Glaube, daß Christus der ausschließliche Grund alles Heiles ist**). Durchweg tritt daher in den Schriften Teresa's eine soteriologische Betonung des Namens Jesu Christi hervor, vor welcher das katholisch-kirchliche Dogma von dem Mittlerthum der Heiligen vollständig erlischt. Nur ganz nebenbei thut sie derselben Erwähnung, und nur in dem Sinne, daß sie in den Heiligen ermunternde Vorbilder des christlichen Wandels hinstellt. Aber durchweg erscheint auch ihre Verkündigung des Namens Jesu Christi unter dem Schatten des Gedankens, daß Christus der Herr ist, insofern die Conformirung des menschlichen Willens mit Seinem Willen und die Conformirung des menschlichen Lebens mit Seinem Leben — und mit Seinen Leiden — die Bedingung alles Heiles ist. Die allertröstlichste Botschaft des Evangeliums, daß Christus durch sein Leiden und Sterben für alle Welt die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erworben habe, war für Theresa nicht vorhanden. Sie kannte nur den Gedanken der Nachbildung des Lebens Jesu, der Nachfolge Jesu, — ohne den felsenfesten Trost zu sehen, den Christi Leben den Gläubigen bietet. Die evangelische Wahrheit, daß der Mensch mit Christo Eins werden muß, um vollkommen werden zu können, in sein Gegentheil verkehrend, fordert sie daher, daß die Seele zur Vollkommenheit hinstrebe, um zur Vereinigung mit Christus und mit Gott gelangen zu können***); und

---

*) Moradas II, 1: sagt Teresa so bestimmt als möglich: Toda la pretension de quien comiença oracion (y no se os olvide esto, que importa mucho,) ha de ser trabajar y determinarse y disponerse cón quantas diligencias pueda hazer á conformar su voluntad con la de Dios; y, como dirè despues, estad muy ciertas, que en esto consiste toda la mayor perfecion, que se puede alcançar en el camino espiritual. Quien mas perfectamente tuviere esto, mas recibirá del Señor, y mas adelante està en este camino. No penseys, que ay aqui mas algarabías ni cosas no sabidas ni entendidas, que en esto consiste todo nuestro bien.

**) Ein herrliches Bekenntniß legt Teresa z. B. in den Meditaciones sobre el Pater noster (Quinta peticion para el viernes) ab: El Hijo de Dios fué hecho nuestro Redentor y redencion de nuestros pecados con su sangre. El es el, que nos librò del poderio de Satanas (à quien estavamos sujetos) y nos preparò el reyno de hijos de Dios, y nos hizo reyno suyo; y en el tenemos redencion, quiero dezir: perdon de nuestros pecados, y el precio, que se dió por el rescate dellos.

***) Moradas V, 3: Que pensays, hijos, que es su voluntad? que seamos del todo perfectas, para ser unas con el y con el Padre, como su Majestad lo pidió; — mit diesen Worten präzisirt Teresa ihren Begriff des Christenthums vollständig.

darum forderte sie, daß die Seele mit viel Mühe und Noth an sich arbeite, um sich zu reinigen und sich mit Gott zu vereinigen.

Teresa faßt bereits die Contemplation auf ihren höheren Stufen ganz bestimmt als supranatureles Leben auf, und bringt die göttliche Wirksamkeit mit der contemplirenden Seele zu dieser selbst in eine solche Beziehung, daß diese zum „Nichts“ (Nulla) wird. Das Wesen der „Ruhe“ wird von ihr ganz ebenso aufgefaßt, wie es späterhin z. B. auch von Molinos geschah.

Der quietistische Gedanke, daß die Contemplation eine Reinigung der Seele bewirke und eine Wirksamkeit des Geistes Gottes in derselben einschließe, wodurch die Seele, falls sie nicht von Gott wieder abfalle, gegen das Begehen von Todsünden geschützt werde, so daß sie nur noch läßliche Sünden begehe, wird ebenfalls schon von Teresa vertreten.

Ebenso ist ihr die quietistische Betrachtung des Leidens, als eines Mittels, durch welches die Seele Gott Ehre und Genugthuung zu geben habe, durchaus eigen.

Hiermit war die der quietistischen Mystik eigenthümliche Gleichstellung des von der contemplirenden Seele hier auf Erden zu tragenden Reinigungsleidens mit der Reinigung derselben im Purgatorium bereits vollständig vorbereitet, und es war der Gedanke gerechtfertigt, daß der Christ durch die Contemplation eine Reinigung und Vollkommenheit anstreben müsse, welche ihn schon hier auf Erden den vollendeten Seligen im Himmel gleichstelle, welche ihn also des Bedürfnisses und der Nothwendigkeit einer Reinigung seiner Seele nach dem Tode im Purgatorium überhebe.

Auch der Gedanke, daß es heilsam sei womöglich alle Tage die Communion zu empfangen, ist der frommen Ordensfrau nicht fremd*).

Wird also Teresa in der katholischen Kirche als Doctor ecclesiae bezeichnet, so kann dieses nur den Sinn haben, daß sie als die heiliggesprochene Mutter der späterhin in der Person des Molinos zur Ketzerei gestempelten quietistischen Mystik anerkannt wird.

Dadurch aber ging allerdings ein wirklicher Segen von ihr aus. Ueberall, wohin ihre Wirksamkeit reichte, rief sie eine innerliche, den allerheiligsten Namen Jesu Christi in ein ganz neues Licht stellende Frömmigkeit wach, die allerdings vielfach in bizarrer Gestalt hervortrat, die in ihrer ganzen Grundrichtung an einem Grundfehler litt, die aber doch besser, gewissenhafter, lebendiger, evangelischer und heilsamer war,

*) Vgl. z. B. was Teresa in den Siete meditaciones sobre el Pater noster zur vierten Bitte sagt, wo sie die Communion als das „tägliche Brot“ des Christen betrachtet.

als der geist- und gewissenlose äußerliche Werkdienst, der die vulgäre Religiosität in der katholischen Kirche charaktisirte*).

Der Einfluß, den die edle Dame in Spanien zunächst durch ihre persönliche Wirksamkeit, hernach durch ihre Schriften auf unzählige für inneres Leben empfängliche Gemüther ausübte, war aber ein um so bedeutenderer, als sie mit ihrer religiösen Richtung in Spanien nicht allein stand, sondern sich durch die eifrigste Wirksamkeit gleichgesinnter und hochangesehener Kirchenmänner unterstützt sah.

Unter denselben ist vor Allen der eifrigste Mitarbeiter Teresa's in ihrer Ordensreform, der „erste Barfüßer-Carmeliter" Juan de la Cruz (Johannes a cruce) zu nennen.

Johannes vom Kreuze war als Sohn eines verarmten castilischen Edelmanns Gonzalez von Yepeß, der sich mit Seidenweberei ernährte, im Jahre 1542 zu Hontiberos (Fontiveros), einem zwischen Segovia und Salamanka gelegenen Flecken geboren. Von seiner frommen Mutter Katharina, geb. Alvarez, welche von bürgerlicher Abkunft war, mit großer Sorgfalt erzogen, beurkundete der Knabe frühzeitig einen tiefernsten Sinn für religiöse Dinge, neben welchem sich bald eine besondere Neigung zur Ascese erkennbar machte. Der Vater hatte ihn für den Handwerkerberuf bestimmt; aber der fortwährend in sich gekehrte, an die Wege zum Himmelreich denkende Knabe zeigte sich hierzu ungeschickt. Bereitwilligst ging dagegen der zwölfjährige Johann de Yepeß auf Zureden eines frommen Edelmanns als Almosensammler und Kirchenwärter in ein Hospital der „unbefleckten Empfängniß" zu Medina, welchem er acht Jahre lang angehörte, anfangs nur in Werken dienender Liebe sich übend, hernach aber auf dem neu errichteten Jesuitencolleg zu Medina mit Studien beschäftigt.

Da traf es sich, daß mehrere Karmeliter nach Medina kamen und daselbst ein neues Kloster stifteten. Sofort (1563) ließ er sich in dasselbe aufnehmen und führte seitdem den Ordensnamen Juan a S. Matthia. Doch erwirkte er sich von den Oberen die Erlaubniß ganz nach der ursprüng-

*) Das eigentliche Wesen der Religiösität und des religiösen Lebens Teresa's spricht sich natürlich am klarsten in ihren Gebeten aus, z. B. in dem schönen Herzenserguß, dem sie in Libro de las fondaciones Kap. V mittheilt: „Herr wie ganz anders sind doch Deine Gedanken als unsere Gedanken! Von einer Seele, die fest entschlossen ist nur Dich zu lieben und die ihren ganzen Willen in Deine Hände niedergelegt hat, begehrst Du nichts anderes, als daß sie gehorche, eifrig Dir zu dienen strebe und nur Deine Ehre zu fördern wünsche. Sie braucht sich keine Wege zu suchen und zu wählen, denn Du thust es für sie, und ihr Wille folgt dem Deinigen, während Du, o Herr, Sorge trägst, sie ihrer größeren Vollkommenheit zuzuführen!" —

lichen strengen Ordensregel leben zu dürfen, weshalb er dem Fleischgenusse ganz entsagte und sich in anhaltendem Fasten und Schweigen übte, — eine Lebensweise, welche er auch in Salamanca fortführte, wohin er in Berücksichtigung seiner ungewöhnlichen Gaben 1565 zur Fortsetzung seiner Studien geschickt ward.

Einige Jahre später finden wir ihn nach Beendigung seiner theologischen Studien in Medina wieder, wo er ein für sein ganzes späteres Leben entscheidendes Zusammentreffen mit Teresa a Jesu hatte.

Eben damals wurde er zum Priester geweiht. Während der ersten Messe die er las, betete er zu Gott um Verleihung der Gnade, daß er vor ferneren Todsünden bewahrt bleibe und für seine bisherigen Todsünden schon hier auf Erden vollkommen Genugthuung leisten möge, — und die Schauer der Andacht, von denen er sich alsbald überwältigt fühlte, waren ihm ein Beweis dafür, daß Gott sein Gebet erhört habe*).

Mit Teresa vereinigte sich Johann zu dem Entschlusse, die Reform des Carmeliterordens in der Weise zu erweitern, daß auch reformirte Mönchsklöster gegründet werden sollten. Das erste derartige Mönchskloster trat im Herbst 1568 zu Durvelo (einem zwischen Avila und Medina del Campo gelegenen Dörfchen) ins Leben. Juan bezog das Kloster — ein elendes, kleines Haus, — mit drei Genossen: aber mit glühender Begeisterung gab sich Johann, dem das Amt eines Subpriors übertragen war, und der sich von jetzt an Juan de la Cruz nannte, dem strengsten Leben nach der reformirten Ordensregel hin, die er ihrer ganzen Idealität nach in sich verwirklichen wollte. Er wollte jetzt die Vollkommenheit eines Christenlebens zu ihrer vollsten Verwirklichung bringen, zu welchem Zwecke er die härteste Ascese an sich ausübte. Er geißelte sich und legte ein aus Roßhaaren und Meerschilf zusammengewebtes Cilicium an, mit einer Kette, deren eiserne Spitzen an jedem Ringe ihm fortwährend das Fleisch verwunden mußten.

Indessen wollte die Klosterstiftung in ihrer ungünstigen Lage nicht gedeihen, weshalb man dieselbe im Juni 1570 von Durvelo nach dem benachbarten Mancera verlegte, wo der dortige Grundherr zu diesem Zwecke eine neu erbaute Kirche hergab. Mit großem Eifer war Johann

*) Der Verfasser des Dibujo del venerable varon Fray Joan de la Cruz, welches der 1635 in Barcelona erschienenen Ausgabe der Werke desselben vorausgeschickt ist, sagt bezüglich dieses Vorkommnisses: Dios le concediò una pureza infantil, restituyendole a la inocencia de un niño de dos anos, y confirmandole en gracia como a los apostoles. Also auch hiermit war Johannes vom Kreuze bereits der Vorgänger der Frau von Guyon!

jetzt, wo die Zahl der Ordensmitglieder rasch sich mehrte, als Novizenmeister thätig; aber die größte Wirksamkeit begann derselbe auszuüben, als Teresa ihn im Mai 1572 zu sich berief, indem sie ihm das Beichtvateramt in dem eben von ihr reformirten Kloster del Encarnacion zu Avila übertrug. Johann bezog hier ein neben dem großen, prächtigen Kloster stehendes ärmliches Häuschen. Er verkehrte mit Teresa und den anderen Nonnen nur durch das Sprachgitter; aber tief lebte er sich hier mit derselben in die Gedankenwelt der quietistischen Mystik ein, die nun beide in ihrer Klosterfamilie als den alleinigen Weg zur wahren Vollkommenheit heimisch zu machen suchten. Hier war es auch, wo Johann und Teresa, durch das Sprachgitter hin über die Geheimnisse der Trinität redend, in einer Ecstase einst gleichzeitig vom Fußboden bis zur Decke des Zimmers emporgehoben sein sollen.

Die Ordensreform hatte inzwischen ihren erfreulichen Fortgang, indem dieselbe in jedem Jahre eine Anzahl neuer Klöster gewann, — als der Grimm der nicht reformirten Majorität des Ordens im Jahre 1575 über Johann die schwersten Trübsale brachte. Am 4. December dieses Jahres wurde er zu Avila mit Zustimmung des päpstlichen Nuntius verhaftet und in das Carmeliterkloster laxer Observanz zu Toledo abgeführt, wo er nicht nur die ihm reichlich zuerkannten Geißelhiebe, die seinen Körper zerfleischten, sondern auch die Tortur der Einkerkerung in ein Loch ohne Luft und Licht und der rohesten Behandlung, die er seitens seiner Peiniger erfuhr, zu ertragen hatte.

Teresa und die anderen Nonnen zu Avila hatten mit Bestürzung gehört, daß der theuere Vater plötzlich mit Gewalt ihnen entrissen sei, ohne daß sie erfahren konnten, wohin man ihn gebracht und was man mit ihm vorhabe. Sie bot sofort alles Mögliche auf, um den verehrten Gottesmann aus den Händen seiner Dränger zu befreien, aber umsonst; bis es endlich dem Verfolgten gelang, durch die Flucht — mit Ueberwindung der größten Schwierigkeiten, bei denen ihm die wunderbarste göttliche Hülfe zu Theil geworden sein soll, — sich selbst in Freiheit zu setzen. Mit freudigem Staunen sahen ihn die Nonnen in dem barfüßigen Carmeliterinnenkloster zu Toledo am frühen Morgen eines Augusttages 1576, als sie gerade zur Andacht versammelt waren, in ihr Zimmer eintreten. Eine Zeitlang ward er hier noch verborgen gehalten und dann von zuverlässiger Begleitung aus dem Machtbereich seiner Verfolger fortgebracht.

Seiner Ordensgemeinschaft wiedergegeben, begann nun Johann in derselben mit neuem Eifer zu wirken und zugleich auch seine schon früher angefangene schriftstellerische Thätigkeit fortzusetzen. Den Winter von

1578 bis 1579 (wo König Philipp der Verfolgung der reformirten Karmeliter ein Ende machte) verbrachte er als Prior des Klosters Calvario in einer der unwirthlichsten Gegenden Andulasiens, von wo aus er zugleich das Amt eines Beichtvaters in dem benachbarten Nonnenkloster zu Beas ausübte. Von da an war das äußere Leben des Mannes ein sehr bewegtes. Im Auftrage des Generalvicars übernahm er die Errichtung und Leitung eines Ordenshauses und Collegiums für Studenten in der damaligen Universitätsstadt Andalusiens, Banzo, wo er sich zwei Jahre als Rector des neues Institutes aufhielt. Hernach lebte er etwa vier Jahre lang als Prior zu Granada, wo er die Trauerbotschaft von dem Ableben der Mutter Teresa erhielt.

Wiederholt wurde er von den Provinzialcapiteln der Congregation mit Würden und Ehren bedacht. Man ernannte ihn zum dritten, hernach zum zweiten Ordensdefinitor, man übertrug ihm das Amt eines Provinzialvicars für die Provinz Andulasien, und es gelang ihm in jedem Jahre die Errichtung neuer reformirter Mönchsklöster zu veranlassen. Dabei hatte er aber auch innerhalb seiner Ordensgemeinschaft fortwährend zu kämpfen und zu dulden. Zweimal mußte er sich gefallen lassen, daß er auf das Priorat zu Granada zurückversetzt wurde.

Mit dem Jahre 1588 schienen endlich alle Bedrängnisse, unter denen Johann bisher zu leiden gehabt, ihr Ende erreicht zu haben. Durch ein päpstliches Breve vom 10. Juni 1587 war der Congregation der barfüßigen Carmeliter eine neue Verfassung gegeben, infolge dessen im Juni 1588 zu Madrid das erste Generalcapitel derselben gehalten ward. Dem neugewählten Generalvicar wurden hier sechs Räthe beigegeben, deren erster Johann war. Zugleich wurde demselben das Priorat zu Segovia zuertheilt.

Johann zog nun nach Segovia über, wo er bis zum Jahre 1591 lebte. Auch in dieser Zeit gelang es ihm, eine beträchtliche Zahl neuer Mönchs- und Nonnenklöster zu errichten; allein eine tiefe Verstimmung, die damals unter den Nonnen der Congregation wegen der durch die neue Verfassung für sie herbeigeführten Beeinträchtigungen Platz griff, führte zu Streitigkeiten, infolge deren Johann auf einem Generalcapitel zu Madrid am 1. Juni 1591 nicht nur seiner Stellung als Ordensrath enthoben, sondern auch veranlaßt wurde, die auf ihn gefallene Wahl zum Provinzial des Ordens für Neuspanien abzulehnen. Johann sah ein, daß er in der Ordensregierung keinen Raum mehr hatte, — zum größten Jammer der Nonnen, die in ihm ihren Beschützer erkannten; daher legte er jetzt auch das Priorat zu Segovia nieder und zog sich in das einsam auf den Höhen der Sierra Morena im nördlichen Andalusien gelegene Kloster Peñuela zurück.

Die Verhältnisse in Spanien waren ihm gründlich verleitet. Daher dachte er daran, in Gemäßheit eines von den Oberen des Ordens gefaßten Beschlusses mit zwölf Mönchen eine Mission nach Mexiko zu übernehmen, um auch hier für die Congregation Boden zu gewinnen. Allein eine ihn befallende Krankheit nöthigte ihn alsbald, derartige Projecte fallen zu lassen und an die Wiederherstellung seiner Gesundheit zu denken. Da in Peñuela nur sehr schwer und nur in ungenügendster Weise ärztliche Hülfe zu haben war, so wurde er nach einem anderen Kloster der Congregation, zu Ubeda gebracht. Auch hier wartete seiner viel Herzeleid seitens der Oberen; wurde ihm doch sogar unerlaubter Umgang mit Nonnen zur Last gelegt! Aber auch viel treue, hingebende Liebe ward ihm zu Theil, namentlich als es sich zeigte, daß das Leiden seinem Leben ein Ende machen werde. Als der Morgen des 14. December 1591 aufdämmerte, war der letzte schwere Kampf bereits angebrochen. Aber seine Seele war nicht fern von dem einigen Troste im Leben und im Sterben. Als ihn der Provinzial Anton a Jesus, der an dem Sterbelager stand, mit Hinweisung auf den reichen Lohn zu trösten suchte, der seiner warte, antwortete er: „Ew. Ehrwürden wollen mich doch nicht hieran erinnern, sondern vielmehr an meine Sünden, für die ich keine andere Genugthuung habe, als das Blut und die theueren Verdienste Jesu Christi.“ Noch an demselben Tage ging die fromme Seele in die ewige Herrlichkeit hinüber.

Ueber Johannes' äußere Erscheinung berichtet eine Nonne, die ihm im Leben nahe gestanden hatte: „Der selige Vater, Bruder Johann vom Kreuze, war von Gestalt klein und gar verächtlich anzuschauen in seinem groben und ärmlichen Habit; auch war er ohne irgendwelchen jener natürlichen Vorzüge, welche die Augen der Menschen auf sich ziehen. Aber trotzdem strahlte etwas Göttliches von ihm aus, daß die Gemüther hinriß, ihn zu achten und zu ehren. Sah man ihn an, so erkannte man in ihm eine Majestät, die über das irdisch Menschliche erhaben war und die offenbar von einer Person zeugte, in welcher Gott mit der Fülle seiner Huld wohnte.“ —

Sein inneres Leben betreffend, stellen ihn uns seine Schriften als die seelenvollste und lieblichste Erscheinung unter den Vertretern der spanischen Mystik dar. Er erscheint unter denselben etwa wie Suso unter den deutschen Mystikern. Mit Teresa a Jesu, — ohne welche er vielleicht nicht geworden wäre, was er geworden ist, die aber selbst nur durch ihren Austausch mit dem Seelenfreunde auf ihre Höhe kommen konnte, — stand er in wunderbarer innerer Geistes- und Seelenverwandtschaft. Beide sind in selten vorkommender Weise Einen Weg gegangen

und sind zu Einem Ziele gepilgert; aber in Werken der Selbstentsagung und Selbstpeinigung, um des Himmelreiches willen, ist Teresa von Johann, der außer einem Todtenkopf und einem Kruzifix nichts hatte, was er sein nennen konnte, noch übertroffen worden. Die überschwenglichste Jesusliebe, die das Herz wollte brechen machen, war beiden gemeinsam; ebenso die begeisterte Vertretung der quietistischen Form der Frömmigkeit, welche schon hier auf Erden zur ewigen Vollkommenheit gelangen will, und der poetische Schimmer, der den Aeußerungen derselben angehaucht ist. Aber zwei Dinge sind es, durch welche sich Johann von Teresa unterscheidet, nämlich 1. die größere Fülle, Reife und Klarheit der Gedankenentwicklung, welche die Schriften Johann's auszeichnet*), und 2. die schärfere Hervorhebung der unvergleichlichen Autorität des Schriftwortes, indem der Traditionsglaube — ebenso wie der Heiligenkult — von Johann zwar nie bekämpft, aber auch fast niemals angezogen wird. Die wirkliche Quelle der Erkenntniß ist ihm die heilige Schrift, und der Anker alles Heiles ist ihm Christus, — den er fast im Morgenlicht des Evangeliums sieht.

Die Schriften Johann's sind sämmtlich aus seinem Verkehr mit seiner Umgebung hervorgegangen und waren zunächst nur für diese bestimmt, in der sie handschriftlich zirkulirten. Als der eigentliche Kern seiner literarischen Productionen kann seine Paraphrase des Hohenliedes: Cantico espiritual entre el alma y Cristo so esposo angesehen werden. Die Auslegung leidet an demselben Anthropomorphismus, der uns in allen mystischen Interpretationen dieses biblischen Buches entgegentritt; aber es macht sich in ihr ein Rauschen des Geistes vernehmlich, der das Wort Johannes' wie eine Stimme aus der Ewigkeit ertönen läßt. Vielleicht noch schwungvoller als diese Schrift ist sein größerer Tractat Noche escura dell' alma geschrieben, worin Johann von der dreifachen Nacht redet, durch welche der Mensch zu gehen hat, um zur Vollkommenheit zu gelangen, nämlich von der Nacht der Sinnlichkeit, die er zu bekämpfen, von der Nacht des nackten Glaubens, in welcher er alle natürlichen Regungen und Erkenntnisse auszulöschen, und von der dritten Nacht, in welcher er sich zur vollkommnen Vereinigung mit Gott zu erheben hat. — Die umfassendste Schrift Johann's, in welcher seine Mystik am klarsten dargelegt ist, ist jedoch seine Subida del monte Carmen (Besteigung des Berges Karmel). Neben derselben sind noch zu nennen: Llama de amor viva (lebendige Liebesflamme), Avisos y sententias espirituales (geistliche Ratschläge und Sprüche), Instrucciones para ser

*) Zöcklers Urtheil (Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. u. Kirche, 1866, S. 20: „Johann vom Kreuze ist der dunkelste unter der spanischen Mystikern" verstehe ich nicht.

perfecto religioso (Anweisungen, um ein vollkommener Mönch zu sein); wozu noch die ebenso schwungvollen als sinnigen Coplas, canciones y romances kommen *).

Diese Schriften zeichnen sich nicht durch die Feinheit der Sprache aus, welche den Werken Teresa's eigen, unterscheiden sich aber zu ihrem Vorteil von den letzteren durch die Tiefe und Stärke der Gedankenentwickelung.

Die Cardinäle Torres und Deti haben über Johann's Schriften vor der Congregation des Ritus zu Rom amtlich bezeugt: „Er schrieb Bücher, befruchtet durch himmlische Gelehrsamkeit, in so erhabener und wunderbarer Schreibart, daß Alle dafür halten, eine solche Wissenschaft sei von Gott geoffenbaret, nicht durch menschliches Talent erworben" **). — Betrachten wir daher die Theologie Johann's näher!

Derselbe bezeichnet seine Mystik als eine Wissenschaft durch die Liebe, indem die Liebe zu Gott die Lehrmeisterin, der Quell derselben ist***). Sie ist Contemplation, geht aber aus von der Meditation, welche die nothwendige Voraussetzung jener, die Vorstufe zur Vollkommenheit ist †).

---

*) Unter den älteren Biographieen Johannes ist allein die Vida de S. Juan de la Cruz en 7 libros von P. Geronimo de S. José brauchbar. Die etwas später erschienene Historia de la vida y virdudes del venerable P. Fray Juan de la Cruz, primer Religioso de la Reformacion de los Descalzos de N. Señora del Carmen — compuesta por el P. F. José de Jesu Maria (1625) leidet an vielen chronologischen Irrthümern und an einer Falsifikation des historischen Berichtes (namentlich durch Anhäufung der Wunder), welche sich daher erklärt, daß gerade zur Zeit der Abfassung dieser Schrift die Seligsprechung Johanns betrieben wurde. Zu berücksichtigen ist auch die vita Johannes, welche sich in der Chronica generalis Ordinis B. M. V. de monte Carmelo vorfindet. Alle anderen biographischen Darstellungen sind werthlos. Neuerdings hat P. Lechner (Prior der Benediktinerabtei Scheyern) eine erbaulich zu lesende Biographie geliefert: „Leben des h. Johann vom Kreuz, Regensb. 1858. — Johanns Werke erschienen im spanischen Originaltext zuerst zu Alcala 1581, zu Madrid 1630 und zu Barcelona 1635; in italienischer Uebers. (v. P. Marco di San Francesco) zu Venedig 1747 und lateinisch zu Cöln 1639 und 1710; deutsch in der „Sammlung der vorzüglichsten mystischen Schriften aller katholischen Völker" von Lechner (Regensb. 1858).

**) Vgl. die Einleitung zu dem Obras del venerable y mistico Doctor Fr. Juan de la Cruz. En Madrid 1630.

***) Johann v. Kreuze definirt (in dem Cantico espiritual, Cancion 19) seine Lehre als teologia mistica, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales Contemplacion, la qual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor, el qual es el maestro della.

†) Sabida II, 14: La differencia que ay — es la que ay entre yr obrando y gozar de la obra hecha; o la que ay entre yr recibiendo y aprovechandose ya de lo recibido; o la que ay entre el trabajo de yr caminando, y el descanso que ay en el termino, que es tambien como estar guisando la comida, o estar comiendola, o gustandola ya guisada.

Als Quelle seiner Lehre benutzt Johann ausschließlich die heilige Schrift, nie die Tradition. Allerdings versichert er auf das Bestimmteste daß er sich der Autorität der Kirche ohne Vorbehalt unterwerfe und daß er von der Lehre derselben in Nichts abweichen wolle; allein thatsächlich sieht er von der Tradition ganz ab, — nur einzelne Lehrer der Kirche anziehend, — und hält sich ausschließlich an das Wort der heiligen Schrift*).

In welcher Weise und in welchem Sinne er dieses gethan, ersehen wir zunächst aus seiner Schrift, „Das Aufsteigen zum Berge Karmel," von welcher der Verfasser (II., 28) sagt, daß er sie geschrieben habe, „um die Seele durch alle ihre natürlichen und übernatürlichen Erfassungen ohne Trug und Hinderniß in reinem Glauben zur Einigung mit Gott zu führen."

Der Verfasser bezeichnet hier den Uebergang der Seele von der Meditation zur Contemplation und zur Einigung mit Gott als „Nacht," wobei er, — von dem Gedanken ausgehend, daß Einigung der Seele mit Gott nur durch Reinigung derselben möglich sei**), — eine „Nacht der Sinne" und eine „Nacht des Geistes" unterscheidet. Zur Vereinigung mit Gott führen zwei Wege, nämlich der Weg aktiver Bekämpfung und Unterdrückung der Sinnlichkeit, und der Weg passiver Hingabe an Gottes Leitung. Vor Allem aber muß die Seele von ihrer Eigenheit und Selbstsucht „ausgeleert," sie muß zur „Abtödtung des Gelüstes" in ihrem sämmtlichen Begehren geführt werden, indem dieses Gelüst sie lau und matt macht (I., 2 ff.). Um nun zur Ueberwindung des Gelüstes zu gelangen, hat die Seele zwei Regeln zu beobachten (I., 13): 1. die Seele trage eine gleichmäßige Sorge und Neigung, Christum in allen Dingen nachzuahmen, und sich seinem Leben gleichförmig zu machen und sich in allen Stücken nach seinem Vorbilde so zu verhalten, als wenn sie Christus selbst wäre***). 2. Um dieses thun zu können verleugne sie jede Lust, die sich

---

*) Vgl. was Johann im Prolog zur Schrift Subida sagt: No me fiaré ni de experiencia, ni de ciencia, porque lo uno e lo otro puede faltar y engañar, — sino de la Divina Escritura, por la qual si nos guiamos, no podemos errar, pues el, que en ella habla, es el Espiritu Santo. No obstante, que me ayudarè de las dos cosas, de ciencia y experiencia que digo. Y si yo en algo erraré, por no entenderlo bien, no es mi intencion apartarme del santo sentido y doctrina de la santa Madre Iglesia Catolica. — Das ist Alles, was er über Quelle und Autorität seiner Lehre sagt.

**) Subida, II, 5; No puede aver perfecta transformacion sino ay perfecta pureza.

***) Subida, I, 13: Lo primero, trayga un ordinario cuydado y afecto de imitar a Christo en todas las cosas, conformandose con su vida, la qual deve considerar para saberla imitar y averse en todas las cosas, como se huviera el.

den Sinnen darbietet, wenn sie nicht rein auf die Ehre und Verherrlichung Gottes abzielt, und halte sich frei davon aus Liebe zu Christus, der an diesem Leben auch keine andere Lust und kein anderes Begehren hatte, als den Willen seines Vaters zu thun, den er seine Speise nannte.

Um die vier natürlichen Affekte der Seele, die Freude, die Hoffnung, die Furcht und den Schmerz abzutödten (mortificar y apaziguar), muß es sich dieselbe zur Regel machen, immer das Unangenehmere dem Angenehmen, das Unschmackhafte dem Schmackhafteren, das Verdrießliche dem Tröstlichen, das Geringere und Verachtetere dem Höheren und Kostbareren, das Nichtsbegeren dem Begeren vorzuziehen.

Diese Entblößung und Ausleerung (desnudez) der Seele von dem Gelüste ist die erste Vorbedingung ihres Eingehens in die Ruhe durch die Vereinigung mit Gott. Unter derselben ist nicht die allgemeine Gegenwart Gottes in den Geschöpfen, sondern eine Einigung und Umgestaltung der Seele durch die Liebe zu verstehen, welche alsdann zu Stande kommt, wenn die Seele zur Liebesähnlichkeit gelangt. Diese tritt dann ein, wenn die beiden Willen, nemlich der menschliche und der göttliche, sich in Eins gestalten und kein Widerstreben jenes gegen diesen mehr stattfindet. Wenn daher die Seele gänzlich von sich abthut, was dem göttlichen Willen zuwider ist, so gestaltet sie sich nun in Gott durch die Liebe. Zu dem was abgethan werden muß, gehört aber nicht blos was dem Akte nach dem Willen Gottes widerstrebt, sondern auch der natürliche, gottwidrige Habitus der Seele*).

*) Subida, II, 5: Para entender, qual sea esta union, — es de saber, que Dios en qualquiera alma, aunque sea en la del mayor pecador del mundo, mora y assiste substancialmente. — No hablamos desta persencia substancial de Dios, que siempre ay en todas las criaturas, sino de la union y transformacion del alma con Dios por amor, que solo se haze, quando viene á aver semejança de amor; y por tanto esta se llamarà union de semejança, asi como aquella union essencial o sustancial y aquella natural esta sobrenatural. La qual es, quando las dos voluntades, convenie á saber, la del alma y la de Dios, estan en uno conformes, no aviendo en la una cosa, que repugne á la otra. Asi quando el alma quitare de si totalmente lo que repugua y no conforma con la voluntad divina, quedarà transformada en Dios por amor. Esto no solo se entiende lo que repugna segun el acto, sino tambien segun el babito; de manera que no solo los actos voluntarios de imperfecion le han de faltar, mas tambien los habitos. Y porque toda criatura y todas las acciones y habilidades della no llegan à lo que es Dios, por esso se ha de desnudar el alma de toda criatura, acciones y habilidades suyas; conviene à saber, de su entender, gustar y sentir, para que echando todo lo que es dissimil y desconforme a Dios venga a recebir semejança de Dios no quedando en ella cosa, que no sea voluntad de Dios y assi se transforme en el.

Die Zubereitung zu dieser Einigung der Seele mit Gott ist daher nicht das Begreifen, nicht das Kosten, nicht das Empfinden, nicht das Phantasiren über Gottes Wesen, sondern nur allein die Reinheit und die Liebe, d. h. die vollkommene Hingabe und gänzliche Entblößung für Gott (II. 6).

Die Seele muß sich nicht nur von allen Geschöpfen, sondern auch von Allem, was des Geistes ist, frei machen und entäußern und muß auch mit ihren drei Geistesvermögen in die Vernichtigung eingehen (II. 7). Sie hat dem Sinnlichen und dem Geistigen abzusterben, und zwar nach dem Beispiel Christi. Das Erstere betreffend, so ist es gewiß, daß Christus dem Sinnlichen abstarb, — geistlicher Weise in seinem Leben, natürlicher Weise in seinem Tode. Das Zweite betreffend, so ist es gewiß, daß Christus in seinem Tode auch verlassen und wie vernichtigt in der Seele war, indem ihn der Vater ohne Trost in innerer Trockenheit ließ. Dieses war die größte fühlbare Verlassenheit, die er in seinem Leben gehabt, und darum wirkte er damals das größte Werk. Daraus soll der Geistesmensch das Geheimniß des Thores und des Weges Christi behufs der Einigung mit Gott erkennen und soll einsehen, daß in dem Maße, als er sich für Gott nach den zwei Seiten mehr vernichtigt, er auch mehr mit Gott sich vereinige und ein um so größeres Werk thue *). Ist der Mensch soweit gekommen, daß er zu einem wirklichen Nichts vor Gott geworden ist, — was durch die tiefste Demut geschieht, — so ist auch die Einigung der Seele mit Gott bereits vollbracht. Diese ist der höchste Stand der Seele, den diese hier auf Erden überhaupt erreichen kann. Derselbe besteht also nicht in geistlichen Ergötzungen, Genüssen und Gefühlen, sondern in einem lebendigen Kreuzestode, — sinnlich und geistig, innerlich und äußerlich **).

Die Vernichtigung der Geisteskräfte erfolgt zunächst im Erkenntnißvermögen so, daß an der Stelle des natürlichen Intellects der einfache reine Glaube tritt, welcher alles natürliche Licht der Seele erlöschen

*) Subida, II, 5: Porque el amor es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es el.

**) Subida, II, 7: Para que entienda el buen espiritual el mysterio de la puerta y del camino Christo para unirse con Dios, y sepa que quando mas se aniquilare por Dios segun estas dos partes sensitiva y espiritual, tanto mas se une a Dios, y tanto mayor obra haze; y quando viniere a quedar resuelto en nada, que serà en la suma humildad, quedarà hecha la union entre el alma y Dios, que es el mayor y mas alto estado, a que en esta vida se puede llegar. No consiste pues en recreaciones, ni gustos, ni sentimientos espirituales sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, interior y exterior.

macht *). Hierdurch wird der Mensch in den Stand gesetzt von der Meditation zur Contemplation überzugehen. Und zwar hat es der Mensch dann an drei Dingen zu erkennen, daß er die Meditation zu verlassen hat: 1. wenn er wahrnimmt, daß er an dem Meditiren keine Freude mehr hat; 2. wenn er sieht, daß es ihm widerstrebt, seinen geistigen Blick auf einzelne besondere Dinge, äußerliche oder innerliche, zu richten; und 3. wenn er in sich das Verlangen erfährt, in liebender Aufmerksamkeit sich allein auf Gott hin zu richten, ohne gesonderte Reflexionen, in innerer Ruhe und Stille, ohne Akte und Uebungen der Seelenkräfte, ohne discursives Denken (II. 13).

Hat sich die Seele der Formen und Bilder des reflectirenden Denkens entäußert, so wird sich dieselbe in dem reinen und einfachen Lichte sehen und wird sich in dieses in dem Stande der Vollkommenheit umbilden (transformandose en ella en estado de perfecion). Denn dieses Licht ist immer bereit sich der Seele mitzutheilen; nur wegen der geschöpflichen Formen und Hüllen, in welche die Seele auf dem Standpunkte der Meditation eingehüllt ist, kann sie sich in dieselbe nicht eingießen. Sobald daher in der von Liebe erfaßten Seele das Natürliche dahin ist, gießt sich das Göttliche sogleich in übernatürlicher Weise ein, da Gott keine Leere unerfüllt läßt (II. 15).

Die Contemplation ist Pflicht für die Seele nicht nur wenn ihr ein besonderer Aufschwung zu Gott verliehen wird, sondern auch da, wo sie von dem Herrn zu jener einfachen, allgemeinen, liebevollen Richtung auf ihn erwirkt wird. In diesem Stande muß die Seele dafür sorgen, daß sie den Verstand ruhen lasse, in ihre Betrachtung keine fremdartigen Formen, Bilder und gesonderten Erkenntnisse einmenge, es sei denn ganz leise, mit der Anmut der Liebe. Außer dieser Zeit muß sich dagegen die Seele der guten Erinnerungen und Betrachtungen bedienen, besonders der Betrachtung des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu Christi, um die eignen Handlungen und das eigne Leben dem seinigen gleichförmig zu machen (II. 32), so daß Contemplation und Meditation miteinander abzuwechseln haben.

In der Contemplation wird die Seele, welche durch die Vernichtigung von allem Creatürlichen und von sich selbst frei geworden ist, unmittelbar

---

*) Subida II, 3: Para el alma esta eccessiva luz, que se le da de fè, es escura tiniebla, porque lo mas priua y vence a lo menos; assi como la luz del sol priva otras qualesquiera luzes, demanera, que no parezcan luces quando ella luze, y vence nuestra potencia visiva.

von Gott geleitet, der sie durch sich selbst von einer Stufe zur andern zu heben sucht*).

Um aber in der Contemplation fortschreiten zu können, muß die Seele danach trachten, daß sie das Gedächtniß von seinem ganzen Inhalt ausleere, damit sich dasselbe durch die Hoffnung mit Gott einigen könne. Man hofft das, was man nicht besitzt; und je weniger man von anderen Dingen besitzt, desto mehr Fähigkeit hat man, das Gehoffte zu hoffen und desto vollkommener ist demgemäß die Hoffnung. Um daher in vollkommner und reiner Hoffnung auf Gott leben zu können, soll sich die Seele, wenn in ihr bestimmt unterscheidbare Erkenntnisse, Formen und Bilder vorkommen, sich sofort durch Entleerung von denselben mit dem Affect der Liebe Gott zuwenden. Sie soll auf diese Dinge ihre Gedanken nicht weiter richten als es die Pflicht gebietet; und dabei soll sie es ohne Neigung und ohne Geschmack an denselben thun, damit sie nicht in der Seele eine derselben hinderliche Wirkung zurücklasse (III. 14). Die einzige Vorstellnng, welche die Seele als Mittel zur Vollendung der Contemplation in ihrer Erinnerung festzuhalten hat, ist die der heiligen Menschheit Jesu.

Der Wille des Menschen und die Seele überhaupt muß aber nicht nur von den bisher erwähnten, sondern auch noch von vielen anderen Dingen frei und leer gemacht werden. Auch die Freude an moralischen und geistlichen Gütern, an außerordentlichen Gnadengaben kann der Seele ein Hinderniß der ausschließlichen Freude an Gott und somit ein Hinderniß der Vollkommenheit werden (III. 30).

Dasselbe gilt auch von den kirchlichen Andachtsübungen, von dem Gebrauche der Bilder und der Kultusorte. Allerdings mögen Anfänger an denselben eine sinnliche Lust und Freude haben; aber die, welche weiter vorangeschritten sind, müssen sich auch von diesem Wolgefallen frei machen, welches für den geistlichen Menschen nur ein Hinderniß der inneren Sammlung ist. Derselbe bedient sich zwar der Bilder und Gotteshäuser; aber nur vorübergehend. Sein Geist ruht sofort in Gott und vergißt alles Sinnliche (III. 38). —

Zur Erläuterung dieser Sätze dienen die Ausführungen, welche Johann in der Schrift Noche escura giebt, aus der wir Folgendes herausheben:

---

*) Cantico espiritual, Cant. 35: Es cosa conveniente, que pues el alma ya lo ha dexado todo y passado por todos los medios, subiendose sobre todo a Dios, que el mismo Dios sea la guia y el medio para si mismo; y aviendose el alma ya subido en soledad de todo sobre todo, ya todo no le aprovecha ni sirve para mas subir sino el mismo Verbo Esposo.

In der Zeit der Trockenheit (sequedades), welche die Seele erfährt, indem sie in die Nacht des Sinnes eingetreten und von dem Wege des Sinnes hinweg auf den des Geistes, von der Meditation zur Contemplation geführt ist, leidet der geistliche Mensch große Pein, nicht eigentlich durch die Trockenheit, die er in sich erfährt, als vielmehr durch die Furcht, auf diesem Wege verloren zu gehen. Er meint verloren zu gehen, weil er an guten Dingen keine Stütze und keine Lust mehr findet. Er sucht daher in früherer Weise die Seelenkräfte an irgend einen Gegenstand des Nachdenkens zu beschäftigen, indem er, wenn er von eigner Thätigkeit nichts wahrnimmt, in Wirklichkeit nichts zu thun wähnt. Dabei aber geht die frühere Ruhe der Seele verloren, und wenn ein solcher Mensch Niemanden findet, der ihn versteht, so geht es mit ihm rückwärts. Das rechte Verhalten eines solchen Menschen ist das, daß er sich ums Nachdenken und Meditiren gar keine Mühe giebt, und mit Geduld in einer ruhigen, liebeathmenden Richtung auf Gott beharrt (I. 10). Denn je mehr man auf dem Wege der Beschauung irgend eine Stütze seiner Neigung und Erkenntniß zu haben begehrt, desto mehr wird man verlieren*).

Beharrt nun die Seele auf dem Wege der Beschauung, so versetzt sie doch Gott nicht sofort aus der Trockenheit der Sinnesnacht in die Einigung der Liebe, sondern es verfließt gewöhnlich eine lange Zeit, es verfließen Jahre, in welchen die Seele, die aus dem Stande der Anfänger herausgetreten ist, sich in dem der Wachsenden übt. Da jedoch die Reinigung der Seele noch nicht vollkommen ist, — denn es fehlt die Hauptsache, nämlich die Läuterung des Geistes neben der des Sinnes, — so fehlt es ihr niemals an Trockenheiten, Finsternissen, Bedrängnissen, die manchmal noch weit größer sind als die früheren (II. 1).

Eben weil das Gold des Geistes bei diesem in Wachsthum Begriffenen noch nicht gereinigt ist, darum ist auch ihr Umgang mit Gott noch sehr niederer Art. Sie denken sich Gott wie Kinder, reden von ihm wie Kinder und haben Einsicht und Empfindung wie Kinder (II. 3).

Auf die Stufe der eigentlichen Vollendung gelangt die Seele indem sie eine Ausströmung Gottes empfängt, durch welche sie von ihren natürlichen und geistlichen Unvollkommenheiten gereinigt wird. Dieses ist die eingegossene Beschauung, in welcher Gott in geheimer Weise die

---

*) Noche escura, I, 10: Quando el alma está en paz y ocio interior, qualquiera operacion y afecion o cuydadosa advertencia, que ella quiera tener, entonces la distraerà e inquietarà, y hazerlahà sentir sequedad y vacio del sentido. Porque quanto mas pretendiere tener algun arrimo de afecto y noticia, tanto mas sentirà la falta, la qual no puede ya ser suplida por aquella via.

Seele unterrichtet und über die Vollkommenheit der Liebe belehrt und die Seele nichts thut, als daß sie liebeathmend ganz im Aufmerken auf Gott aufgeht. Diese liebreiche Weisheit Gottes bereitet die Seele durch Reinigung und Erleuchtung für die eigentliche Vereinigung mit Gott vor*).

Da nun aber das Licht und die Weisheit dieser Beschauung sehr klar und rein, die Seele dagegen, in die sie eindringt, finster und unrein ist, so erklärt es sich daraus, daß das Aufnehmen derselben für sie mit großer Pein verbunden ist, gleichwie die Augen, wenn sie durch schlimme Feuchtigkeit krank und unrein geworden sind, durch das Eindringen des klaren Lichtes Pein erleiden. Und diese Pein ist für die Seele, wenn sie von dem göttlichen Lichte wirklich durchdrungen wird, wegen ihrer Unlauterkeit eine unermeßliche Pein. Es scheint dann der Seele, Gott sei gegen sie und sie sei gegen Gott. Sie kommt sich wie von Gott verstoßen vor (II. 5).

Die „liebreiche Weisheit" erweckt dieses nur in der Unreinheit der menschlichen Seele begründete Leiden, um diese zu reinigen und hernach mit sich zu vereinigen. Hieraus erhellt, daß auch die Leiden der Seele im Fegfeuer nur darum möglich sind, weil die im Fegfeuer leidende Seele noch unrein ist. Dasselbe würde, wenn die Seele keine die Vereinigung mit Gott hindernde Schuld mehr abzubüßen hätte, derselben auch keine Qual bereiten können, da eben die Unreinigkeiten der Seele der Stoff sind, durch welchen das Feuer dort genährt wird. Ist dieser beseitigt, so brennt auch kein Feuer mehr. Daher hat auch hienieden das Reinigungsleiden der Seele ein Ende, wenn die Unvollkommenheiten beseitigt sind (II. 10).

Die Seele hat in diesem Stande aber auch noch ein Leiden andrer Art zu ertragen, nämlich das Leiden der Liebe, der Liebessehnsucht, welche ihr eingegossen wird. Dieses Liebesleiden hat schon etwas von der vollkommenen Eingung mit Gott an sich (II. 10). Die Seele glaubt sich schon zum Besitz ihres Gottes in seliger Liebe hingezogen, fühlt sich aber doch in ihrer Unlauterkeit noch von ihm getrennt, und entbrennt daher in

---

*) Noche escura, II, 5: Este noche escura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfeciones habituales naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplacion infusa o mistica teologia, en que de secreto enseña Dios el alma y la instruye en perfecion de amor, sin ella hazer nada mas que atender amorosamente a Dios, oyrle y recebir su luz, sin entender, como es esta contemplacion infusa. Por quanto e sabiduria de Dios amorosa, la qual haze particulares efetos el alma; porque la dispone purgandola e illuminandola para la union con Dios.

ebenso schmerzlicher als glühender Sehnsucht nach ihm, ohne daß sie in sich die tröstliche Gewißheit hat, zur Befriedigung ihrer Sehnsucht zu gelangen.

Diese Befriedigung wird ihr jedoch zu Theil, sobald ihre Reinigung vollendet ist, indem dann die Seele zur vollen Vereinigung mit Gott und dadurch zum Genuß vollkommener und innerer Ruhe erhoben wird *). —

Den verschiednen Stufen der Entwicklung der zur Vollkommenheit hinstrebenden Seele entsprechend ist auch die Gebetsweise auf denselben eine verschiedne. — Der Stufe der Meditation entspricht das mündliche Gebet. — Höher schon als dieses steht das betrachtende Gebet. Man verrichtet dasselbe, wenn die Zunge schweigt, aber nicht der Verstand oder die Einbildungskraft, die vielmehr alsdann das eine oder das andere Glaubensgeheimniß betrachtet, sich darüber Gedanken macht, Schlüsse zieht u. s. w. Das Gebet auf der höchsten Stufe ist aber das der inneren Sammlung, des Stillschweigens, der Ruhe, wo auch Verstand und Einbildungskraft gänzlich ruhen, und die Seele in vollster Passivität empfängt, was ihr von Oben her mitgetheilt wird, was Gott in ihr redet.

Johann erörtert hierbei (in dem „Dörnern des Geistes" Gespräch b.) die von vielen Vertretern der Mystik aufgestellte Behauptung, daß die Seele sich zur Vereinigung mit Gott am wirksamsten vorbereite, wenn sie im Gebete an Nichts, weder an Gutes noch an Böses, denke. Hierüber erklärt sich derselbe so: „Daß die Seele an Nichts denke, kann höchstens nur für eine ganz kurze Zeit, wo sie sich jedes eignen Verständnisses und Willens begiebt, gefordert werden. Da hat die Seele wirklich Nichts; denn sie hat dann Alles verlassen, selbst Gott, und kennt nicht einmal Gottes Willen, sondern wartet ihn eben ab und läßt ihn gewähren und läßt Gott in sich wirken wie in einem reinen, klaren Spiegel, aus dem sonst kein anderes Bild hervorstrahlt. Noch ist sie aber nicht an diesem Punkte angelangt, als Gott sie in Besitz nimmt, sie umgestaltet und mit sich vereinigt." — Creatürliche Dinge, auch sogenannte Charismen, geistliche Erquickungen der Seele (bei dem Anblick von Heiligenbildern, bei der Theilnahme an gottesdienstlichen Akten) dürfen die Ruhe der Seele nicht stören.

Neben dieser ascetisch-aktiven Methode der Seelenpflege giebt es aber auch noch einen höher hinaufführenden Weg der passiven Contemplation. Die Läuterung der Sinnlichkeit auf diesem Wege ist für Jeden, der in den Stand der Bekehrung eingetreten ist, darum noth-

---

*) Hierüber spricht sich Johann insbesondere in der kleinen, schönen Abhandlung „von den Dörnern des Geistes" aus, die zuerst Marco di S. Francesco in seiner italienischen Uebersetzung der Werke Johannes mitgetheilt hat.

wendig, weil demselben die Laster des Fleisches noch als geistlicher Stolz, Zorn ꝛc. anhaften. Die Nacht (nox sensitiva), welche hierdurch über das Sinnenleben des Menschen kommt, wird hauptsächlich daran erkannt, daß der Seele jedes Wohlgefallen an einer Creatur abgeht, daß sie sich über ihre Treue gegen Gott Sorge macht und daß sie mit ihrem bisherigen discursiven und rationellen Denken in geistlichen Dingen nicht recht fortzukommen weiß. Das Letztere kann aber die Seele nicht bekümmern, da sie auf diesem Standpunkte in völlig gelassener Hingabe an Gott lebt. Durch die passive Contemplation, in welcher die Seele lebt, gelangt dieselbe vielmehr zur völligen Ertödtung ihrer selbstischen und sinnlichen Eigenheit, zur rechten Nächstenliebe, und dadurch zu derjenigen Freiheit, welche die Vorbedingung der völligen Vereinigung mit Gott ist.

Die hierauf folgende Geistesnacht hat den Zweck, die Seele von den noch an ihr verbliebenen, geringeren Unvollkommenheiten zu reinigen; allein weil es sich hier um die Läuterung der Seele zur wirklichen Vollkommenheit handelt, so sind auch die Schmerzen, welche sie in diesem Reinigungsproceß erleidet, furchtbar. Eine Demütigung folgt auf die andere, die Tröstungen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung sind nur vorübergehend und das Gebet ist ohne Erquickung. Aber gerade diese Liebesangst ist es, welche die Seele zu ihrer völligen Reinigung und zu ihrer wahren Vollkommenheit bringt. —

Der Eintritt der Seele in den Stand der Vollendung wird in wahrhaft hinreißender Weise in der Ode „O Llama de amor viva" geschildert.

Dieses waren die Gedanken, welche Johann vom Kreuze, mit Teresa im regsten Verkehr, vor Allem in den zahlreichen Klöstern der neuen Ordenscongregation heimisch machte. Aber auch außerhalb derselben brachen sich dieselben um so mehr Bahn, als fast alle gefeierten Kirchenmänner Spaniens damals die quietistische Mystik als die eigentliche Vollkommenheit christlichen Denkens und Lebens verherrlichten und zu Teresa und Johann in Beziehung traten. Es war dieses nicht nur der fromme, gelehrte und wunderbar begabte Louis Ponse de Leon, als Augustinermönch Fray Luis de Leon*) genannt, — der als Professor zu Salamanka wegen einer (der Paraphrase des Johann vom Kreuze weit vorzuziehenden) Erklärung des Hohenliedes in die Kerker der Inquisition kam, aber freigesprochen im Jahre 1578 in sein Kloster zurückkehrte, in

*) Vgl. über ihn Wilkens, Fray Luis de Leon, eine Biographie aus der Gesch. der spanischen Inquisition und Kirche. Halle 1866; und Reusch, Luis de Leon und die spanische Inquisition, Bonn, 1873.

welchem er eine offizielle Ausgabe der Werke Teresa's veranstaltete, außerdem aber auch eine Anzahl der trefflichsten Schriften (über Bücher des Alten Testaments, auch über den Galaterbrief, über die Bedeutung der Namen Christi, auch Predigten und Dichtungen von classischer Vollendung lieferte*) und als Generalvicar der Augustiner Castiliens, 64 Jahre alt, am 23. August 1591 starb, — sondern auch „der Apostel Andalusiens," das „geistliche Orakel Spaniens" Juan de Avila, der als eifriger Beter und Prediger angestaunt die Kanzel immer nur mit dem Wunsche betrat, mit seiner Predigt Eine Seele zu retten, der aber mit seiner bezaubernden Sprache voll liebesinniger Stärke der Gedanken immer Tausende hinriß und der nach vieljährigen körperlichen Leiden auf seinem Sterbelager Gott nur um Mehrung des Schmerzes, aber auch um Mehrung der Geduld anrief, und nach seinem Ableben von Teresa als einer ihrer treuesten Freunde beweint ward. Der Bischof von Sevilla, Franzisco de Soto, hatte die Bekanntschaft Teresa's mit Juan de Avila vermittelt. Aber auch mit dem angesehensten damaligen Anwalt der Mystik, mit dem Dominicanerprovinzial Luis de Granada, († 1588, 84 Jahr alt)**) der das ihm angebotene Erzbistum Braga ausgeschlagen hatte, weil er in seiner Klosterzelle zu Lissabon leben und beten wollte, und dessen Andachtsbuch Guia de pecadores (Führer der Sünder) fast in alle Sprachen Europas übersetzt ward, stand Teresa in Verkehr.

Allerdings kann die Mystik Granada's nicht geradezu mit der Lehrweise der vorher Genannten identifizirt werden. Granada bewegt sich in seinen Predigten insgemein auf der ersten Stufe der Mystik, weshalb seine Werke als Vorschule für das Studium der Schriften Teresa's, Juan's de la Cruz und Avila's benutzt werden können. Aber zu Zeiten erhebt sich doch auch er auf die Höhen des Quietismus, auf denen jene die höchste Vollkommenheit christlicher Frömmigkeit sich gestalten sahen; und außerdem ist der fast evangelische Grundzug, der die quietistische Mystik Spaniens im 16. Jahrhundert charakterisirt, auch seiner Religiosität in besonderer Stärke eigen. Oft redet er davon, daß jede Lehre, welche das vollkommene und ausschließliche Vertrauen auf Christi Blut abschwäche, ein Frevel gegen die Apostellehre sei; und Gnade, Buße, Glauben sind die drei Grundsäulen der Wahrheit, auf welche der gewaltige Prediger immer wieder zurückkommt, um seine Lehre auf dieselben zu bauen.

---

*) Das bekannteste (auch in deutscher Uebers. verbreitete) Werk des Augustiners ist übrigens seine Schrift: La perfecta casada (die vollkommene Hausfrau.)

**) Muñoz, Vida del maestro Luis de Granada, 1788. Die Werke Granadas (Oracion y meditacion, Memorial de la vida cristiana, Simbolo de la fè, Meditaciones, Sermones,) sind zu Madrid 1850 in 3 Bde. neu herausgegeben.

Luis von Granada war also wohl von der quietistischen Mystik Spaniens erregt, war aber doch kein Quietist. Als ein Stern erster Größe, als ein wahrer Heros der quietistischen Mystik leuchtete dagegen der Pater Gregor Lopez, von welchem man später rühmte, daß sein ganzes Leben ein ununterbrochenes inneres Gebet und ein einziger, unterbrochen fortlaufender Akt des nackten Glaubens, der gänzlichen Selbstentäußerung und der reinsten Liebe gewesen sei, weshalb er gar nicht mehr in Worten gebetet habe, aber wie ein Seraph durch das Leben hingegangen und in die Ewigkeit hinübergeschwebt sei.*)

Gregor Lopez**), 1542 geboren, zog 1562 als Laie nach Mexiko hinüber, um in den Wildnissen des Landes als Einsiedler „in der Gegenwart Gottes" zu leben. In seiner neuen Heimat verschmähte er es der Aufforderung zum Eintritt in den geistlichen Stand zu folgen, weil ihm die äußeren, kirchlichen Uebungen in seinem inneren Umgang mit Gott hinderlich waren. Da man ihn daher weder zur Beichte gehen, noch den Rosenkranz gebrauchen sah, so fehlte es nicht an Verdächtigungen; wiederholt wurde er der Ketzerei angeklagt. Diese Anklagen mußten aber doch vor dem Heiligenschein, in welchem Lopez dem Volke erschien, bald verstummen. Das ganze christliche Mexiko sah in ihm einen Diener Gottes, dessen gleichen auf Erden noch nicht gewesen sei; und Unzählige, denen es mit Ernst darum zu thun war, zur christlichen Vollkommenheit zu gelangen und sich dadurch das ewige Leben zu sichern, pilgerten zu ihm, um sich von ihm über die Wege zur Seligkeit belehren zu lassen.

Lopez stellte in seiner Lebensführung das vollendete Ideal des quietistischen Mystikers dar. Er wandelte durch das irdische Leben, wie Einer, der von den Banden desselben bereits völlig abgelöst ist. Nie hat man von ihm erfahren können, wer sein Vater gewesen und wo er (in Spa-

---

*) So berichtet über ihn Juan Falconi in seinem weiter unten in §. 3 angezogenen Briefe vom 23. Juli 1628. — Auch von Molinos (Guida spirituale V, 133—135) wird Lopez als ein auf den Stand der höchsten Vollkommenheit hinangekommener Christenmensch verherrlicht.

**) Das Leben des Gregor Lopez wurde zunächst von dem früheren Pfarrer an der Hauptkirche zu Mexiko, Franziskus Losa, der nach Niederlegung seines Amtes sieben Jahre lang mit Lopez (in San Fé) zusammenlebte, bearbeitet. Das Manuscript desselben ist hernach von einem anderen Verehrer des Lopez, Johannes a. St. Jacob, mit Zusätzen zu Madrid 1658 veröffentlicht worden. Eine französische Uebersetzung dieser Schrift edirte Arnold d'Andilly zu Paris 1673 und (in seinen Oeuvres diverses) 1675. Eine neue Ausgabe dieser Uebersetzung veranstaltete Poiret unter dem Titel Le Saint Solitaire des Indes (Amsterdam, 1717), woraus Tersteegen in seinen „Lebensbeschreibungen heiliger Seelen" (B. I, S. 3—112) eine deutsche Bearbeitung herstellte.

nien) geboren sei. Er kannte keine andere Heimat als den Himmel, und keinen anderen Vater als Gott. Darum gab er alles hin, lebte in vollkommenster Armut, bald hier, bald dort, um sich dem Verkehr mit Anderen zu entziehen, in tiefster Einsamkeit, nur darnach trachtend, daß er ununterbrochen in der Gegenwart Gottes lebe, sich immer völliger mortifizire, Christo durch Nachbildung seines Lebens und Leidens nachfolge, dem Willen Gottes sich rückhaltslos überlasse und dadurch in seiner Seele zu Gottes Ehre ein vollkommenes Opfer darbringe. Unablässig dem Gedanken an Gott ergeben, sprach er drei Jahre lang kein anderes Gebet, als „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden. Amen! Jesus!“ Das einzige Buch, was er bei sich führte, in dem er täglich las, war die heilige Schrift, und der einzige Name, auf den sich sein Vertrauen gründete, war der Name Christi. Der Glaube an die Heiligen war in ihm ganz erloschen. Er selbst bezeichnete sein inneres Leben als eine „immerwährende That der Liebe Gottes und des Nächsten“, die allein zu einer so vollkommenen, über jedes Bedürfniß einer Vermittlung und über jede Schranke hinausgehobenen Vereinigung mit Gott führe, wie das Licht sich mit der Luft vereinige. Licht und Luft wären wohl zwei ganz verschiedene Dinge; aber ihre Vereinigung sei doch so unmittelbar, daß nur Gott sie zu unterscheiden vermöge. So sei es auch mit der Vereinigung der Seele mit Gott. Als den einigen Weg aber, der zu dieser Vollkommenheit führe, bekannte er Christum, weshalb er, wie sein Biograph sagt, das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi unablässig im Gebet dem ewigen Vater darzubringen pflegte, bald für alle Welt, bald für einzelne Seelen. Darum meinte er, daß, wie die Magnetnadel ganz von selbst nach Norden hin sähe, so auch die vom Geiste Gottes erweckte Seele ganz von selbst auf Christum gerichtet sei, bei dem sie allein Ruhe finde.

Lopez hat Christo die Ehre gegeben, obgleich er Christi Verdienst und Gerechtigkeit nicht kannte. Er ist zur vollkommenen Ruhe der Mystik, aber doch nicht zur seligen Ruhe des Evangeliums gelangt. Sein Leben ging in unablässiger innerer Arbeit und Noth, in peinlicher Selbstmortifizirung, Selbstertödtung und Selbstaufopferung dahin; und doch strahlte etwas von dem hellen Lichte des Evangeliums um das fromme Leben, welches am 20. Juli 1596 — nachdem Lopez 33 Jahre in der Einsamkeit gelebt hatte — erlosch.

Unter den Vielen, welche sich an Lopez als an ihren Meister anschlossen, um von ihm zum Himmelreich geführt zu werden, sind insbesondere zwei zu nennen: sein Biograph Franciscus Losa, dem Lopez vor Allem die Lehre ans Herz legte: „Willst du Gott lieben können, so

mußt du dich von dir selbst entblößen und mußt allen Dingen dieser Welt absterben", und der junge Edelmann **Ferdinand von Corbua** aus Mexiko, der, kaum 20 Jahre alt, von dem Eindrucke der Persönlichkeit des Lopez überwältigt, freudigen Herzens Alles hingab, was er hatte, um Christi Nachfolger zu werden, in unablässigem Umgang mit Gott, im Gebet, im Leiden und im Sterben, und der nach langen körperlichen Leiden kaum vierundzwanzig Jahre alt, sein zuletzt in tiefer Einsamkeit und Stille verbrachtes Leben mit den Worten endete: „Jesus sei mit mir! Ich übergebe mich in Deine Hände und befehle Dir meine Seele." —

Es erhellt hieraus, daß der quietistischen Mystik in ausgeprägtester Weise die Tendenz einwohnte, den Namen Jesu Christi als den einen Namen zu verherrlichen, in dem allein Heil und ewiges Leben zu finden ist und insofern kannte sie den einigen Trost des Evangeliums im Leben und im Sterben; aber die Kraft dieses Trostes wurde von ihr doch verkannt. Sie drang allerdings darauf, daß der Gedanke an die Menschheit Christi und an das von Christus hier auf Erden erworbene Verdienst auch auf der höchsten Höhe der Vereinigung der Seele mit Gott festgehalten werde; aber noch mehr drang sie darauf, daß der Christ sich in der Nachfolge Jesu übe, damit er sich durch diese das ewige Leben **verdiene**. Sie schwelgte zwar im seligen Gefühl wesentlicher Vereinigung mit Gott: aber sie hatte doch ihre charakteristische Lehre von der „Thränengnade", welche in den Menschen das schmerzliche Gefühl der Trennung von Gott immer wieder erregen müsse, — weil ihr die evangelische Lehre von den Frieden Gottes verhüllt war. Sie wies im Gegensatz zur gelehrten Scholastik auf das geschriebene Wort Gottes als den eigentlichen Canon der Offenbarung hin; aber Visionen, Ecstasen und neue Offenbarungen galten ihr doch als wesentliche Mittel, durch welche Gott die Seele erleuchte und zum Glauben führe.

Der spanische Quietismus war also kein evangelischer Protestantismus; er wollte vielmehr gut katholisch sein. Aber doch mußten sich Viele allmählich des Gegensatzes desselben zum katholischen Kirchenthum, des Gegensatzes der quietistisch-mystischen Frömmigkeit, welche ihr Vertrauen nur auf das, was der Geist Gottes in der Tiefe der eigenen Seele gestalte, und der kirchlichen Frömmigkeit, welche in der Theilnahme an den äußeren Gottesdiensten und an den Sacramenten der Kirche ihren Trost fand, bewußt werden. Und wo dieser Gegensatz erkannt und ausgesprochen ward, da mußten nothwendig Ausscheidungen aus der Kirche erfolgen, in denen es zu einer Sektenbildung kam, die dann sofort der Gegenstand hierarchischer Verfolgung ward. Derartige Erscheinungen traten in Spanien mit dem ersten Auftauchen der quietistischen Richtung auch wirklich hervor.

Die Bezeichnung, unter welcher die Anhänger dieser, die quietistische Mystik im Gegensatz zum kirchlichen Dogma vertretenden Separation zusammengefaßt wurden, war Alombrados (Erleuchtete).

Diese Separation erhob sich (zu Cordova und an anderen Orten) schon so frühe und in einer für die Kirche so bedenklichen Weise, daß sogar ein Ignaz Loyola während seiner Studienzeit zu Alcala und Salamanka (1527, 1528) wegen seiner Neigung zur mystischen Theologie der Ketzerei verdächtig und in Untersuchung gezogen werden konnte.

Die Irrlehren, welche die Inquisition den Alombrados schuld gab, waren hauptsächlich folgende: Die kirchlichen Gebete sind werthlos, indem überhaupt das Wortgebet dem Menschen nichts nützen kann. Die Vereinigung der Seele mit Gott ist nur durch wortloses Herzensgebet zu erreichen. Durch das letztere wird die Seele über den Stand des Glaubens hoch hinaus gehoben, indem sie schon hienieden in der wesentlichen Vereinigung mit Gott das Wesen Gottes und die Geheimnisse der Trinität zu schauen vermag. In dieser Vollkommenheit ist kein Rückschritt und kein Fortschritt der Seele möglich, indem durch die Gnade alle Vermögen derselben aufgehoben werden. Im Gebete muß die Seele sich von allen bildlichen Vorstellungen fern halten, sie darf überhaupt keine Bilder der Heiligen ꝛc. ansehen, darf die Heiligen nicht um ihre Fürbitte anrufen, auch nicht an die Menschheit Jesu denken. — Ist die Seele zur Vollkommenheit gelangt, so ist für sie der Gebrauch der Sacramente und die Verrichtung guter Werke unnöthig. Eigentliche Sünde kann ein Vollkommener gar nicht thun. Denn da die Seele des Vollkommenen sich in Gottes Wesen ergossen hat und da die in dieser unio mystica lebende Seele ganz durchgottet ist, so wird dieselbe, auch wenn sie eine Handlung thut, die äußerlich angesehen eine lasterhafte Handlung ist, dadurch doch nicht befleckt.*)

Im Jahre 1575 glaubte die Inquisition die Ketzerei der Alombrados ausgerottet zu haben; allein im Jahre 1623 trat sie in der Diöcese Sevilla aufs Neue hervor, von wo dieselbe jedoch nach Frankreich zersprengt wurde. Hier fand die Sekte an dem Pfarrer von St. George de Roye in der Picardie, dem Abbé Guérin, einen Führer, weshalb sie seitdem gewöhnlich die Sekte der Guérinets genannt wurden. — Gleichzeitig machten sich aber auch im südlichen Frankreich separatistische Kreise (Illuminés) bemerklich, welche eine der Lehre der Alombradas im Wesentlichen ganz gleiche Lehre vertraten.

*) Die 50 Sätze, in welche die Inquisition die Irrlehren, welche man den Alombrados zur Last legte, zusammenfaßte, finden sich abgedruckt bei Malvasia, Catalogus omnium haeresium et conciliorum, Rom. 1661, Centuria XVI, p. 269—274.

§. 2.

Franz von Sales und Frau von Chantal.

Die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts läßt uns den Quietismus auf der ersten Stufe seiner Entwicklung erkennen; auf seiner zweiten Stufe tritt uns derselbe gegen den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in der (damals theils zu Savoyen, theils zu Frankreich gehörigen) Diöcese Genf entgegen, wo wir die quietistische Mystik unter Einwirkung der Schriften der Theresia von Jesus in zwei hervorragenden Persönlichkeiten, nemlich in dem Bischof der Diöcese, Franz von Sales und in der Seelenfreundin desselben, Frau von Chantal, ganz selbstständig erwachsen sehen.

Franz, Graf von Sales*), am 21. August 1576 auf dem Schlosse der Grafen von Sales (drei Wegstunden von Annecy in Savoyen entfernt) geboren, hatte sich als junger Kleriker durch das Geschick, mit dem er die Ausrottung des Protestantismus in den an dem Südufer des Genfer Sees gelegenen Lande Chablais betrieben und bewerkstelligt, (man rühmte ihm 72,000 Bekehrungen nach!) frühzeitig einen Namen verschafft, und war infolge dessen 1599 Coadjutor des Bischofs von Genf und 1602 dessen Nachfolger geworden. Er hatte von den Schriften der Theresia von Jesus gehört, hatte sie, da die mystische Theologie seinem Naturell entsprach, theilweise auch gelesen und hatte sich in die aus denselben gewonnenen Gedanken mit der Genialität seines Geistes, mit der Tiefe seines Gemüths und mit dem Reichthum seiner leicht erregbaren Phantasie allmählich so hineingelebt, daß er schließlich als ein klassischer Repräsentant der quietistischen Mystik dastand. Was ihn aber in diese religiöse Anschauung gebracht und an dieselbe gefesselt hatte, das war doch nicht unmittelbar der in den Schriften der Theresia liegende Zauber, sondern vielmehr sein Verhältniß zu einer Dame, mit welcher derselbe im Jahre 1604 in den lebendigsten Seelenverkehr trat, der sich bis zu seinem (am 28. December 1622 zu Lyon erfolgenden) Tode unterbrochen fortsetzte.**)

Die noch sehr jugendliche Baronin Jeanne Françoise von

---

*) Vgl. die Vie de Saint François de Sales evêque et prince de Genève par M. le curé de Saint Sulpice (nach der Biographie générale T. 18, p. 491 heißt der Verf.. Hamon), Paris 1856, 2 Bände; und Oeuvres complètes de St. François de Sales, 1821, 15 Bde. (mit Esprit de St. François de Sales als Anhang). Neueste Ausgabe der Werke Paris und Lyon, 1830—1834, 5 Bände.

**) Vgl. Herzog's Abhandlung „Franz von Sales und Frau von Chantal. Ein Beitrag zur katholischen Mystik" in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben", 1856.

Chantal*) (geb. 1572), Tochter des Präsidenten des Parlaments von Burgund, Fremiot, und Schwester des damaligen Erzbischofs von Bourges, war eben durch ein ihrem Mann auf der Jagd zugestoßenes Unglück Wittwe geworden, als Franz von Sales in Dijon auf sie aufmerksam und mit ihr bekannt ward. Die trauernde Dame schloß ihm, zu dem sie als zu einem Manne Gotes hinaufsah, alsbald ihr von den tiefsten Schmerzen zerrissenes Herz auf. Der Bischof fühlte sich von der religiös tief erregten Persönlichkeit der jungen Dame wunderbar berührt, erklärte sich bereit ihre Seelenführung zu übernehmen und trat alsbald mit ihr in einen inneren Verkehr, in einen inneren, seelischen Lebenszusammenhang, wie er häufig in quietistischen Kreisen vorkam und überhaupt nur hier in seiner Eigenartigkeit möglich war.

Frau von Chantal war gewillt, in einen geistlichen Orden einzutreten, — trotzdem, daß sie Kinder hatte, die der Pflege und Erziehung bedurften. Als sie für die letztere in genügender Weise Sorge getragen zu haben glaubte, trat der Ausführung ihres Entschlusses ein neues Hinderniß in der Bewerbung eines Cavaliers um ihre Hand entgegen, indem alle Verwandten sie dringend aufforderten, diese Bewerbung nicht abzulehnen. Sie aber nahm ein glühendes Eisen, brannte sich mittelst desselben den Namen Jesus auf die Brust, ließ sich ihr langes, schönes Haar abschneiden, legte ein härenes Hemd an und ergab sich der strengsten Ascese, doch litt es der Bischof nicht, daß sie in einen der bestehenden Orden eintrat, indem er auf den Gedanken gekommen war, die ascetische und religiöse Begeisterung der Dame zur Errichtung einer neuen Congregation zu verwenden, — auf welchen Gedanken dieselbe freudigen Herzens einging. Zu Gunsten ihrer Kinder verzichtete sie auf ihr Vermögen, nur ein Geringes sich vorbehaltend, was sie für die beabsichtigte Ordensstiftung verwenden wollte, schritt dann über den Leib ihres jüngsten Sohnes, der die Mutter nicht von sich lassen wollte und sich deshalb in die Thüre gelegt hatte, hinweg zum Hause hinaus und begab sich (1610) von Dijon nach Annecy, wo durch den Bischof die Errichtung des neuen Ordens bereits vollständig vorbereitet war. Derselbe sollte der Orden der Heimsuchung

---

*) Vgl. über ihr Leben und Wirken: H. Maupas du Tour (Bischof und Graf zu Puy), Vie de la Mère Jeanne Françoise Fremiot (Madame de Chantal), fondatrice de l'ordre de la Visitation de Ste. Marie; Paris 1646 in 4°. 1653 in 8° (Deutsch nach der vierten französischen Auflage von Johannes Meyer edirt, Luzern 1731 in 4°). — Marsollier, Vie de la bienheureuse mère de Chantal, Paris, 1779, 2 Voll. in 12°; und die neueste Biographie: Histoire de Sainte Chantal et des origines de la Visitation par M. abbé Em. Bougaud; 2me. edit. Paris, 1863, 2 Voll in 8°.

oder „Visitantinnen-Orden" heißen, indem die Schwestern nach dem Vorbilde der Heimsuchung (visitatio) Elisabeth's durch Maria (Luc. 1, 39) den Besuch Armer und Kranker sich zur Lebensaufgabe machen sollten. Die Stiftung sollte so wenig als möglich klösterliches Gepräge haben; namentlich sollten die Schwestern durch kein feierliches Gelübde, auch nicht an Clausur gebunden sein. Auch sollte jedes einzelne Kloster des Ordens den Bischof der Diöcese als seinen Oberen anerkennen. In diesem Sinne wurde der Orden von der Heimsuchung Mariä am 10. Juni 1610 zu Annecy begründet, dessen Einrichtung jedoch insofern sehr bald abgeändert ward, als Franz von Sales sich in Folge eines päpstlichen Breves, welches 1618 die Congregation bestätigte, veranlaßt sah, in seiner Stiftung (die nach ihm auch der Orden der Salesianerinnen genannt ward), feierliches Gelübde, Clausur und Ordenstracht einzuführen, den Besuch der Armen und Kranken auszuschließen und dafür den Schwestern die Ausübung weiblicher Erziehung zur Pflicht zu machen. Rasch blühte nun die neue Stiftung auf, die sich bald über ganz Frankreich verbreitete. Bis zum Tode des Bischofs waren bereits 13 Häuser des Ordens entstanden; bis zu dem im Jahre 1641 erfolgenden Tode der Frau von Chantal (die eine Zeit lang von Paris aus den ganzen Orden leitete), kamen noch 87 hinzu.

In diese Ordensgemeinschaft war Frau von Chantal so eingetreten, daß sie hinter sich die Brücke abgebrochen hatte. Sie hatte sich losgesagt von ihren Verwandten und von ihren Kindern, sie hatte ihr Hab und Gut hingegeben, sie hatte allen Freuden und Annehmlichkeiten, von denen ihr Leben umgeben war, entsagt und lebte nun in Armut und strengster Ascese. Der eigentliche Nerv ihres Lebens war aber die Autorität des Bischofs Franz, der wiederum durch die Eigenthümlichkeit, in welcher sich die geistlichen Anliegen und Bedürfnisse der Dame kund gaben, sich veranlaßt sah, sich mehr noch als bisher in die seiner eigenen religiösen Richtung so sehr entsprechenden Schriften der Theresa de Jesus zu vertiefen, und im Sinne derselben seiner geistlichen Tochter mit Belehrung und Rath beizustehen. Auf diesem Wege kam in beiden Persönlichkeiten die quietistische Mystik zu immer bestimmterer Gestaltung und schärferer Ausprägung.

In der Seele der Frau von Chantal begann dieser Proceß so, daß dieselbe mit sich und dadurch mit der Autorität ihrer Kirche in gänzlichen Zerfall gerieth. Sie hatte allerdings das Gebot des Herrn, daß man auch Vater und Mutter nicht mehr lieben solle, als Ihn im Sinne ihrer Kirche erfüllt, indem sie nicht nur alle verwandtschaftlichen Beziehungen, sondern auch ihre Kinder verlassen hatte. Dafür hatte sie sich in der Person des von ihr mit dem unbedingtesten Vertrauen verehrten Bischofs

zu Annecy der Kirche verlobt; aber der Gedanke an die verlassenen Kinder ließ sie doch nicht zur Ruhe kommen, und ihre Beziehung zu dem Bischof wollte ihr mitunter ganz bedenklich erscheinen. Sie begann an dem ganzen Wesen der katholisch-kirchlichen Frömmigkeit, sie begann selbst an der Autorität und Lehre ihrer Kirche irre zu werden, und darob erbebte ihr Herz.

Indem nun Frau von Chantal dem Bischof ihre innere Noth und Zerrissenheit brieflich vorstellte (jedoch ohne den Grund derselben anzugeben), sehen wir in der Antwort die ersten ganz allgemeinen Züge der quietistischen Anschauungsweise hervortreten. Er giebt ihr den Rath, die Versuchung ganz zu ignoriren, sich gegen sie ganz gleichgültig zu verhalten, sich vor Gott niederzuwerfen und vor seinen Füßen liegen zu bleiben, sich dabei inwendig recht verschlossen zu halten, und wenn der Feind durch den Intellect in ihre Seele hineindringen wolle, dann durch das Thor des Willens ihm entgegenzutreten, ihm tüchtige Schläge zu versetzen und ihn mit dem Affect der Seele (vôtre partie affective) von sich zu werfen. Auch möge sie sich zu Zeiten etwa 50 oder 60 Geißelhiebe appliziren, was ihrer Seele sehr gut thun werde. Hernach schreibt er ihr fast für jede Tagesstunde gewisse Andachtsübungen vor, auch fleißiges Fasten, und ermahnt sie ihrer Eigenliebe abzusterben. Aber die Zweifel und Anfechtungen der Dame wiederholen sich; sie fühlt sich bei allen Entschließungen, die sie fassen will, wie durch einen Zaun gehemmt und kommt sich wie aller ihrer früheren Tugenden beraubt vor. Da hält ihr der Bischof (18. Februar 1605) vor, daß sie ihren Willen nicht dürfe erlahmen lassen, auch wenn sie dessen Ohnmacht fühle, daß der Mangel des Gefühls der Gottesgemeinschaft noch nicht ein Beweis des Mangels der Gottesgemeinschaft selbst sei, daß ihre Zweifel und Schmerzen das Kreuz wären, welches nach Gottes Willen für sie ein Mittel des Heiles werden solle und daß sie ihren Muth immer von Neuem anfeuern müsse, um das Werk ihres Heiles am Kreuze zu vollbringen*). Aber je eifriger sich Frau von Chantal nach dem Rathe des Bischofs bemüht, um so weniger kann sie mit ihrem Bemühen zum Ziele kommen, um so weniger genügt sie sich, um so weiter sieht sie sich von Gott getrennt, um so stärker kehren ihre Zweifel und Schmerzen zurück. Sie zu dem Einen, was noth thut, zu führen, vermag der Bischof nicht; denn dieses Eine kennt er nicht. Er kennt keine gegebene, keine von Gott bereitete und geschenkte Gerechtigkeit, die mit Glauben zu ergreifen ist, so daß dann

*) Roidissez vôtre courage à fair l'oeuvre de vôtre salut sur la croix, — ruft Franz der Dame zu!

alle Noth ein Ende hat; er kennt nur eine Gerechtigkeit, die der Mensch sich selbst bereiten, welche er selbst erstreben müsse. Doch bleibt er nicht dabei stehen, daß diese Gerechtigkeit durch die Verrichtung bestimmter Werke zu erwerben sei, sondern er fordert, — was auch Frau von Chantal von sich fordert, — daß diese Gerechtigkeit an der eigenen Seele zuwege gebracht, daß die Seele gottähnlich gemacht werde. Ueber die Frage aber, wie dieses bewerkstelligt werden könne und müsse, sieht sich der Bischof gegenüber den ernsten Zweifeln und Einwendungen der tief erregten, und an ihrer Gerechtigkeit mit Furcht und Zittern arbeitenden Dame in der größten Noth. Er giebt ihr (13. September 1605) den wunderlichen Trost, daß in ihrem Herzen die Geburt der Maria vor sich gehe, daß sie hiermit also die wahrhaftige Mutterliebe zu Jesus in ihrer Seele trage und hierdurch Gott wohlgefällig werde.

So geht ihr Mühen und Kämpfen Jahre lang fort; immer von Neuem ringt sie mit Zweifeln und Anfechtungen, unter denen aber schließlich in ihrer Seele ebenso wie in der des Bischofs die entscheidende Wendung erfolgt. —

In brünstiger Liebe und Sehnsucht nach Gott fortwährend mit sich selbst beschäftigt und in sich gekehrt, war Frau von Chantal allmählich in eine Selbstversenkung gekommen, in welcher sie sich in Gott versenkt sah, in der sie darum so ruhte, daß alles Denken in ihr erloschen, alles Wollen erstorben zu sein schien und das Beten nur ein wortloses Athmen der Liebe in der unmittelbaren Gegenwart Gottes war. In dieser inneren Haltung suchte sie nun der Bischof zu befestigen, indem er ihr am 16. Januar 1610 (kurz vor ihrer Uebersiedelung nach Annecy schrieb: „Ihre Art zu beten ist gut. Bleiben sie nur bei Gott mit sanfter und stiller Spannung des Geistes und in sanftem Einschlummern in den Armen der Vorsehung, in ruhiger Ergebung (aquiescement) in seinen heiligen Willen; denn das Alles ist ihm angenehm. Hüten Sie sich vor jeder Anstrengung des Denkvermögens, da es ihnen schadet, selbst im Gebet, und arbeiten Sie mit den Affecten um ihren geliebten Gegenstand herum so sanft sie nur können. Es kann nicht anders sein, als daß das Denkvermögen bisweilen Anläufe nimmt; jedoch sowie man dessen inne wird, muß man zu den einfachen Willensakten zurückkehren. Wenn man sich in die Gegenwart Gottes gestellt hat, so bleibt man immer darin. Man sieht nicht auf ihn, noch spricht man von ihm; man bleibt ganz einfach da, wohin man von Gott gesetzt ist, wie eine Statue in ihrer Nische. Wenn zu diesem einfachen Bleiben vor Gott sich die Empfindung gesellt, daß wir ihm angehören, und daß er unser Alles ist, so sollen wir Gott für seine Güte danken. — Wenn eine Statue in ihrer Nische reden könnte und

man würde sie fragen: Warum bist Du da? so würde sie antworten? Weil der Bildhauer mich dahin gestellt hat. — Warum bewegst Du Dich nicht? Weil er will, daß ich unbeweglich bleibe. — Wozu dienst Du hier? Was hast Du für Nutzen davon, daß Du so bist? Nicht um meines Nutzens willen bin ich hier, sondern um den Willen meines Meisters zu dienen und zu gehorchen. — Aber Du siehst ihn doch nicht! Nein, würde sie sagen, aber er sieht mich und hat Gefallen daran, daß ich da sei, wohin er mich gestellt hat. — Aber hättest Du nicht gern die Kraft, Dich zu bewegen und näher zu ihm hinzutreten zu können? Nein, es sei denn, daß er es befehle. — Hast Du denn gar keine Wünsche? Nein, denn ich bin da, wohin mich mein Meister gestellt hat; sein Belieben ist die einzige Befriedigung meines Wesens."

Dieser Seelenzustand der frommen Dame, in welchem dieselbe nun entschieden die Wege der quietistischen Mystik betreten hatte, war jedoch geraume Zeit hindurch nicht ohne Schwankungen, in denen es ihr oft vorkam, als sollte sie Alles, was sie für ihre Seele gewonnen, für immer wieder verlieren, weshalb sie dann ihr Herz von unsäglichem Schmerze zerrissen fühlte. In einer solchen Zeit gänzlicher Dürre und innerer Verlassenheit schreibt sie ihren Seelenführer: „Ich kann nicht umhin, Ihnen zu schreiben. Ich sehe, daß ich jeden Augenblick wanke in der Angst meines Herzens, die durch meine Mißgestalt hervorgerufen wird. Sie ist so groß, daß ich mich in diesem Abgrund des Elends fast verliere. Die Gegenwart meines Gottes, die mir sonst unbeschreibliche Befriedigung gewährte, macht mich am ganzen Leibe zittern und vor Furcht Schauer empfinden. Es kommt mir vor, als ob jenes göttliche Auge, welches ich mit aller Unterwerfung des Herzens anbete, mich ganz und gar durchbohre, und alle meine Werke, meine Gedanken, meine Worte mit Entrüstung anschaue. — Ich fürchte Gott zu mißfallen. O wie sehr scheint seine Hülfe sich von mir entfernt zu haben. Ich habe deswegen diese Nacht in großer Traurigkeit zugebracht und unabläßig gerufen: Mein Gott, mein Gott, warum verläßest Du mich! — Ungeachtet dieser Verlassenheit habe ich, jedoch ohne Empfindung, gesagt: Ja, Herr, thue was Dir gefällt; ich will es. Vernichte mich, ich bin es zufrieden. Zermalme mich, ich will es. Reiße aus, haue ab, verbrenne Alles nach Deinem Belieben; ich gehöre ganz Dir an. Gott hat mich gelehrt, daß er den Glauben nicht hochschätzt, *wenn man durch die Sinne und die Empfindung die Erfahrung davon macht. Darum will ich in meinen Widerwärtigkeiten keinen Trost.* Ich hoffe auf Gott ungeachtet meines unendlichen Elendes."

Der letzte Brief, welchen Frau von Chantal an Franz von Sales

schrieb (22. Juni 1622) läßt zwei sehr wesentliche Gedanken erkennen, in denen sich der Charakter ihres Quietismus darstellt.*) Sie spricht von der Einheit ihrer Seele mit Gott und bezeichnet dieselbe als eine in der höchsten und feinsten Spitze der Seele stattfindende sehr einfache Einheit (très simple unité), in welcher sich die Seele sehr schwer zu besonderen Akten der Einigung mit Gott erhebe. In dieser ganz einfachen Einheit mit Gott thue die Seele nichts Anderes, als daß sie im tiefsten Grunde ihrer selbst einen fast unmerklichen Wunsch bilde, daß Gott mit ihr und mit allen Creaturen mache was er wolle. Am liebsten würde die Seele in dieser ganz einfachen, in keinen besonderen Akt übergehenden Einheit mit Gott bleiben und ganz in sich selbst das Pater hersagen für alle Welt und für sich selbst, ohne jedoch den Blick von Gott abzuwenden oder darauf zu sehen, warum und für wen sie bete. Sodann ist sie mit der Frage beschäftigt, ob diese einfache Einheit der Seele mit Gott genügt, um Gott Genugthuung zu leisten (pour satisfaire à Dieu) oder ob dazu besondere Akte der Andacht und Frömmigkeit erforderlich wären. Denn die Leistung einer in der Nachfolge Jesu für die eignen Sünden und für die Sünden Anderer Gott zu gewährenden Genugthuung galt ihr als der nächste Zweck ihrer ganzen Religiosität. —

Maupas, der (ältere) Biograph der Frau von Chantal, erzält von ihr (III. 4), daß sie sieben Jahre der gewöhnlichen Meditation ergeben gewesen, hernach von Gott zur Contemplation erhoben worden sei. Oft habe man sie in Verzückungen und Ecstasen gesehen, und ihr ganzes Streben sei dahin gerichtet gewesen, in völliger Vernichtigung und Vergessenheit ihrer selbst ihrem am Kreuze ganz entblößten Erlöser nachzufolgen, mit ihm die bittere Todesangst des Kalvarienbergs zu durchleben und seine unaussprechliche Verlassenheit am Kreuze mitzutragen. Ihre Liebe sei ohne alle Freude, ohne alle Hoffnung und Belehrung und ohne alles Begehren eines Genusses der Liebe gewesen. Sie habe Gott auf „Gnade und Ungnade" geliebt, habe auch in allerlei Gefahr des Lebens von Gott nicht Schutz, sondern nur das Eine begehrt, daß Gottes Wille an ihr geschehe und Gott an ihr verherrlicht werde.

In diesen Gedanken der Frau von Chantal erkennen wir den Widerschein des göttlichen Lichtes, welches sie in der von ihr mit der ganzen Inbrunst ihres Herzen verehrten und bewunderten Seele des Bischofs von Genf leuchten sah. Daher begegnen wir ganz denselben Gedanken auch bei diesem, nur daß wir sie hier weit mehr durchdacht und im Zu-

*) Herzog a. a. O. S. 223.

sammenhange erfaßt, daher auch vollständiger entwickelt finden. Die Schrift Traité de l'amour de Dieu von 1616 *) ist es, in welcher der Bischof alle seine auf die quietistische Frömmigkeit bezüglichen Anschauungen zusammenhängend darlegt. Verglichen mit einer anderen, ebenfalls hierher gehörigen Schrift, Introduction à la vie devote (gewöhnlich Philothea genannt, weil sie an eine Dame Philothée, d. h. an Frau von Chantal, gerichtet ist), welche acht Jahre früher erschienen war, beweist der Traité den Fortschritt, welchen der Verfasser während dieser Jahre in der quietistischen Mystik gemacht hatte.

Franz von Sales geht in seiner Gedankenentwicklung davon aus, daß unter allen Kräften der menschlichen Seele der Wille die oberste, der die andern beherrschende ist, daß aber die Liebe dem Willen seinen Charakter giebt. Darum will die Liebe Gottes gerade durch den Willen des Menschen ihre Herrschaft über die Seele ausüben, indem der Liebe zu Gott als der vollkommensten Liebe die Suprematie über alle Seelenkräfte so wesentlich zugehört, daß, wenn sie diese Herrschaft nicht ausübt, sie nothwendig in der Seele ersterben muß **). Die Neigung Gott zu lieben, wohnt daher dem Menschen von Natur ein ***). Denn die Schönheit Gottes ist so groß, daß wenn der Verstand des Menschen sich auf das göttliche Wesen hinrichtet und dieses in seinen einzelnen Vollkommenheiten betrachtet, das Herz unwillkürlich sich zu Gott hingezogen und zur Liebe zu Gott angeregt fühlt (Traité I. 15, V. 1). Indessen besitzt doch der gefallene Mensch die natürliche Fähigkeit, Gott mit wirklicher Liebe zu umfassen, nicht. Diese Fähigkeit kann derselbe nur durch die Gnadenhülfe Gottes erlangen †). Dieselbe erfolgt so, daß der Mensch, von der zuvor-

---

*) Lateinisch erschien die Schrift unter dem Titel: Philothea s. Introductio ad vitam devotam Libellus aureus pro singulis hominum statibus — a. D. Matthia Martinez — lat. conscriptus, Editio III. Col. Agrip. 1654 u. öfters; Deutsch unter dem Titel: „Philothea oder Je länger je lieber, d. i. Anweisung zum andächtigen Leben, — zu allgemeinem Nutzen aus dem Französischen ins Deutsche von Neuem übersetzt. Aschaffenburg 1771. 8°. und Philothea oder Anleitung zu einem gottseligen Leben vom heiligen Franz von Sales. Neu übersetzt von J. C. J. Dommerque; 1853.

**) Traité de l'amour I, 6: La volonté gouverne toutes les autres facultez de l'esprit humain; mais elle est gouvernée par son amour, qui la rend telle qu'il est. Or entre tous les amours celuy de Dieu tient le scepter, e a tellement l'authorité de commander inseparablement unie et propre à sa nature, que s'il n'est le maistre, incontinent il cesse d'estre et perit.

***) Traité I, 16: La saincte inclination d'aimer Dieu sur toutes choses nous est demeurée (nämlich nach dem Sündenfalle).

†) Traité I, 17: Nous n'avons pas naturellement le pouvoir d'aimer Dieu toutes les choses.

kommenden Gnade angeregt und erweckt, deren Absichten und Wirkungen mit seinem freien Willen unterstützt, von einer Stufe der Liebe zur anderen gehoben wird, bis er dahin kommt, daß ihm Gott den Glauben eingießt, der den Willen vollständig zu Gott hinneigt und den Intellect des Menschen beherrscht*). Hierdurch wird es dem Menschen möglich sich wirklich in die Gegenwart Gottes zu versetzen und in derselben zu Gott zu beten**).

Hat nun der Mensch den Glauben von Gott empfangen, so sind es nicht mehr die Wunder, Vernunftbeweise und sonstigen Stützen der christlichen Religion, an welche sich die Zuversicht des Glaubenden hält; vielmehr läßt derselbe alle jene Stützen fallen, indem er im Glauben der Wahrheit des Christentums unmittelbar gewiß ist***). Die Seele erfährt die tiefe Befriedigung, welche ihr durch die Gewißheit des Glaubens zu Theil wird; und indem nun der Intellect sich dem Göttlichen betrachtend zu-

*) Traité II, 13: C'est la faveur divine, qui nous previent. — Que si nostre esprit ainsi sainctement prevenu — contribue tant soit peu son consentement, ah, quel bonheur! Car la mesme inspiration et faveur, qui nous a saisis, meslant son action aver nostre consentement, animant nos foibles mouvemens de la force du sien et vivifiant nostre imbecille cooperation par la puissance de son operation, elle nous aydera, conduira et accompagnera d'amour en amour en amour, jusques à l'acte de la tres-saincte foy, requis pour nostre conversion. Den Glauben bezeichnet nun Franz als einen Akt, durch welchen Gott den Menschen inspirirt (II, 14): Quand Dieu nous donne la foy, il entre en nostre âme et parle à nostre esprit, non point par manière de discour, mais par manière d'inspiration.

**) Introduction III, 2 giebt Franz vier Mittel an, um sich in die presence de Dieu zu versetzen: 1) une vive et attentifue apprehension de Dieu, cest à dire, que Dieu est en tout et par tout, 2) penser, que non seulement Dieu est au lieu ou vous estes, mais qu'il est très-particulièrement en vostre coeur et au fond de vostre esprit, lequel il vivifie et anime de sa divine presence, 3) considère nostre Sauveur, lequel en son humanité regarde dès le ciel toutes les personnes du monde, mais particulièrement les Chrestiens, qui sont ses enfans, et plus specialement ceux, qui sont en prière; 4) le quatriesme façon consiste à se servir de la simple imagination, nous representans la Sauveur en son humanité sacrée, comme s'il estoit près de nous.

***) Traité, II, 14: A l'arrivée de la foy l'esprit se despouille de tous discours et argumens, et les soumettant à la foy il la fait asseoir sur iceux, la recognoissant comme reyne et crie avec une grande joye: Vive la foy! Les discours et argumens pieux, les miracles et autres advantages de la religion chrestienne la rendent certes extresmement croyable et cognoissable, mais la seule foy la rend creue et recogneue, faisant aimer la beauté de sa verité et croire la verité de sa beauté par la suavité, qu'elle respand en la volonté, et la certitude qu'elle donne à l'entendement.

wendet und die Vollkommenheit und Schönheit desselben anschaut, wird der Wille mit dem höchsten Wolgefallen an dieser Vollkommenheit des Göttlichen erfüllt, so daß in ihm ein brennendes Verlangen nach der Gegenwart desselben erwacht *). Zunächst erwächst daher aus dem Glauben, indem sich die Seele in ihrem Verlangen nach Gott der Betrachtung seiner Vollkommenheit hingiebt, die Liebe **); aber indem die Befriedigung dieses Verlangens für den, welcher dieselbe mit Ernst und Eifer anstrebt, durch unzählige Verheißungen Gottes gesichert ist, so erwacht mit der Liebe zugleich auch die Hoffnung.

Aber diese mit der Hoffnung verbundne Liebe ist doch nicht die vollkommne Liebe. Denn dieselbe ist zwar auf Gott gerichtet, richtet sich aber auch auf den Menschen selbst. Sie liebt Gott nicht darum, weil dieser in sich selbst vollkommen gut ist, sondern um des Guten willen, das er dem Menschen zugesagt hat, das der Mensch von ihm erwartet. Die hoffende Liebe ist also wesentlich eine interessirte, nicht von aller Selbstsucht freie und ist daher eine unvollkommne Liebe. Die vollkommne reine Liebe ist die, welche ohne von Gott etwas für sich zu hoffen und zu begehren, Gott lediglich um seiner selbst willen liebt***).

Man hat hier zwischen einem inneren und einem äußeren Gute Gottes zu unterscheiden. Jenes ist Gott selbst, dessen Güte und Vollkommenheit von seiner Wesenheit nicht unterschieden werden kann; dieses

---

*) Traité, II, 16: L'entendement humain estant convenablement appliqué à considerer ce que la foy luy represente de son souverain bien, soudain la volonté conçoit une extrême complaisance en ce divin object, lequel pour lors absent fait naistre un desir très-ardent de sa presence.

**) Traité, V, 1.

***) Franz von Sales unterscheidet (I, 13) die Liebe als Liebe aus Wohlwollen und als Liebe aus Begehrlichkeit: L'amour de convoitise est celuy, par lequel nous aimons quelque chose pour le profit que nous en pretendons. l'amour de bienveuillance est celuy par lequel nous aimons quelque chose pour le bien d'icelle. Car, setzt er erklärend hinzu, qu'est ce autre chose, avoir l'amour de bien-veuillance envèrs une personnne, que de luy vouloir du bien? Hierauf folgt noch bezüglich der letzteren eine zweite Distinction: Quand l'amour de bien-veuillance est exercé sans correspondance de la part de la chose aimeé, il s'apelle amour de simple bien-veuillance; quand il est avec mutuelle correspondance, il s'appelle amour d'amitié. — Die hoffende Liebe (l'amour d'esperance) ist nun (II, 17) wesentlich amour de convoitise et interessé. Sie ist fort bon, quoique imparfait. Sie ist amour de convoitise, mais d'une saincte et bien ordonnée convoitise. Denn, sagt Franz, wir lieben zwar in dieser Liebe wesentlich uns selbst, aber nicht so, daß wir uns Gott vorzögen, sondern so, daß wir die Liebe zu uns zur Liebe zu Gott hinzufügen und daß jene von dieser getragen wird.

ist der Gehorsam, das Vertrauen und die Ehre, welche ihm seitens des Menschen zu Teil wird. In letzterer Hinsicht bringt die fromme Seele l'amour de bienveillance dar (faisant pour accroître son honneur toutes les bonnes oeuvres, que nous pouvous). Dagegen ist die reine Liebe die complaisance en Dieu, welche lediglich auf das, was Gott an und für sich ist, sich richtet, deren motif desinteressé zu dem was Gott bezüglich des Menschen beschlossen, gar keine Beziehung hat*).

Diese reine Liebe zu Gott kann nur dann die Seele füllen, wenn sich dieselbe von dem Standpunkt der discursiven Betrachtung der einzelnen Wahrheiten und Vollkommenheiten Gottes, vom Standpunkt der Meditation, auf den der intuitiven Contemplation erhebt **), auf welchem die Seele zu einer inneren liebevollen Sammlung (recueillement amoureux) gelangt, welche die Grundlage eines ganz neuen höheren Lebens derselben ist.

Diese innere Sammlung der Seele kommt immer nur als unmittelbare Wirkung des Geistes Gottes zu Stande. Allerdings ist es dem Menschen durch seinen freien Willen möglich, in sich zu gehen und sich zum Gebete zu sammeln; allein die Sammlung, von der hier die Rede ist, ist eine ganz andere. Diese kann der Mensch sich selbst nicht bereiten; denn dieselbe ist lediglich eine Gabe Gottes, welcher sie durch seine heilige Gnade der Seele gewährt, wann er will***).

---

*) Théotime, V, 3: L'ame qui est en l'exercice de l'amour de complaisance crie perpétuellement en son sacré silence: „Il me suffit, que Dieu soit Dieu, que sa bonté soit infinie, que sa perfection soit immense. Que je meure ou que je vive, il importe peu pour moi, puisque mon cher Bien- aimé vit éternellement d'une vie toute triomphante". La mort même ne peut attrister le coeur, qui sait, que son souverain amour est vivant. C'est assez pour l'ame qui aime, que celui qu'elle aime plus que soi même soit comblé de biens éternels, puisqu'elle vit plus en celui qu'elle aime qu'en celui qu'elle anime ou plutôt qu'elle ne vit pas elle même, mais son Bien-aimé en elle.

**) Franz von Sales beschreibt den Gegensatz der Meditation und der Contemplation so: La meditation considère par le menu et comme pièce à pièce les objets, qui sont propres à nous esmouvoir; mais la contemplation fait une veuē toute simple et ramassée sur l'object qu'elle aime; et la consideration ainsi unie fait aussi un mouvement plus vif et fort. Charakteristisch ist folgender Vergleich: La meditation est semblable à celuy, qui odore l'oeillet, la rose, le rosmarin, le thim, le jasmin, la fleur d'orange, l'un après l'autre distinctement; mais la contemplation est pareille à celuy, qui odore l'eau de senteur, composée de toutes ces fleurs.

***) Traité, VI, 7: Le recueillement duquel j'entends de parler, n'est pas en nôtre pouvoir de l'avoir quand nous voulons, — mais Dieu le fait en nous quand il luy plaist par sa très-saincte grâce. Franz beruft sich hierbei auf Ausführungen der heiligen Teresa.

Gott thut dieses so, daß er die Seele in ihrem tiefsten Lebensgrunde einen süßen Geschmack seines Wesens, eine gewisse Empfindung seiner himmlischen Tröstungen kosten und sie daran seine unmittelbare Gegenwart in ihr erkennen läßt. Die unmittelbare und nothwendige Wirkung hiervon ist, daß — ebenso wie in einem Kreise liegender Nadeln, wenn in deren Mitte ein Magnet gelegt wird, sich sofort ihre Spitzen nach denselben kehren, — im tiefsten Grunde der Seele alle Kräfte derselben sich nach dieser Gegenwart Gottes hinwenden, — in einem so intensiven Aufmerken auf Gottes Gegenwart, daß eigentlich gar kein besonderes Aufmerken in der Seele stattfindet. Alle Kräfte der Seele sind alsdann wie eingeschläfert (comme endormies). Der süße Genuß der Gegenwart Gottes nimmt die Seele so sehr ganz hin, daß sie diesen Genuß gar nicht merkt, oder ihn erst dann wahrnimmt, wenn sie in demselben gestört oder seiner beraubt wird (Traité VI. 7—8).

Hier tritt die Seele in eine heilige Ruhe (sainte quietude (Traité VI. 11) ein, welche indessen noch Gradunterschiede hat, indem sie bald nur in den Willen, bald in allen (in dem Willen geeinigten) Kräften der Seele vorhanden, bald fühlbar, bald nicht fühlbar ist. Auf jeder Stufe der heiligen Ruhe ist aber das Opfer des freien Willens (le sacrifice que nous devons faire a Dieu de nostre franc arbitre) die wesentlichste Voraussetzung derselben. Dieses Opfer bringt die Seele lediglich durch die Wirksamkeit der heiligen Liebe in ihr, welche sie alles Begehrens und aller Selbstschätzung entäußert und sie sich selbst absterben läßt, damit sie für Gott wieder auflebe (Traité IX. 16).

So ist die Seele in eine einfache Einheit (simple unité) mit Gott eingetreten, indem die Liebe sich aller Kräfte derselben bemächtigt hat. Diese Einigung der Seele mit Gott kann und soll aber noch wechseln, indem die Liebe unablässig geschäftig ist, die Seele immer inniger und immer fester an sich zu ziehen, und diese selbst ihr mit ihrer ganzen Liebe immer eifriger zustrebt, so jedoch, daß der Erfolg dieses Strebens lediglich von der Wirksamkeit der Gnade abhängt*). In diesem Stande empfängt die Seele von Gott unmittelbare Inspirationen, worunter alle erleuchtenden und sittlich erregenden und erhebenden Einwirkungen des Geistes Gottes auf den Geist des Menschen zu verstehen sind**).

*) Traité. VII, 1: De sorte qu'elle recognoist bien que son union et liaison à cette souveraine douceur depend toute de l'operation divine.

**) Introduction II, 18 spricht Franz davon: Comme il faut recevoir les inspirations und sagt: Nous appellons inspirations tous les attraicts, mouvemens, reproches et remors interieurs, lumières et cognoissances, que Dieu fait en nous, prevenant nostre coeur en ses benedictions par son soin et amour paternel.

Das Leben der Seele in dieser Einigung mit Gott ist eine ruhevolle Ergebung in das Wohlgefallen Gottes, welche sich in dem inneren Gebete (oraison) der Seele entfaltet. Dasselbe ist nicht ein meditirter Vortrag einzelner Anliegen der Seele vor Gottes Thron, sondern ein Athmen der Seele in Gott, in welchem die Seele sich mit der Liebe unmittelbar berührt und die ihr vollkommen verständliche Berührung mit der ewigen Liebe unmittelbar empfindet*). In der oraison wird daher die Seele von dem Lichte und der Liebe Gottes ganz durchfluthet**).

In diesem inneren Gebete erweist sich die reine Liebe, die für sich nichts hofft und nichts begehrt, die nichts anderes will, als daß auch an ihr selbst Gottes Wille geschehe, — gleichviel was dieser mit ihr vorhabe. Daher ist das Gebet der in die wahre Ruhe eingegangenen Seele nicht sowol eine Aeußerung der Resignation als vielmehr eine Bethätigung ihrer absoluten Indifferenz, indem es der Seele ganz gleichgültig ist, was Gott mit ihr thut. Sie ist dem göttlichen Willen gegenüber wie ein Wachs, welches in sich eindrücken läßt, was Derjenige, der es in der Hand hat, dem Wachs eben einprägen will (Traité IX. 14). In dieser heiligen Gleichgültigkeit (sainte indifférence) hat das Leben der in Gott ruhenden Seele seinen eigentlichen Charakter, weshalb sich diese gottergebene Indifferenz in allen Beziehungen des Lebens kund giebt***).

---

*) Mit Berufung auf die heilige Teresa bezeichnet Franz dieses Beten als oraison de quietude. — Ueber das Wesen der oraison spricht sich derselbe (VI, 1) so aus: Nous ne prenons pas icy le mot d'oraison pour la seule prière ou demandé de quelque bien, respandue devant Dieu par les fidèles — L'oraison est un entretien et conversation de l'ame avec Dieu. — Nous aspirons à luy et respirons en luy, et mutuellement il inspire en nous et respire sur nous. Der Gegenstand dieses Gesprächs Gottes mit der Seele ist allein Gott; car de qui pourroit deviser et s'entretenir l'amour que du bien-aimé? Darum sind dieses Gebet und die mystische Theologie une mesme chose, welche man darum mystisch nennt, weil dieser Verkehr der Seele mit Gott zwischen beiden unmittelbar vor sich geht, par une communication incommunicable à tout autre qu'à ceux qui la font.

**) Introduction à la vie devote II, 1: Oraison met nostre entendement en la clarté et lumière divine, et expose nostre volonté à la chaleur de l'amour celeste.

***) Traité, IX, 5: L'indifference se doit practiquer ès choses qui regardent la vie naturelle, come la santé, la maladie, la beauté, la laideur, la faiblesse, la force; ès choses de la vie civile, pour les honneurs, rangs, richesses; ès varietez de la vie spiritulle, comme secheresses, consolations, gousts, ariditez; ès actions, ès souffrances, et en somme en toutes sortes d'evenemens.

Es ist allerdings ein Zeichen der Frömmigkeit, wenn die Seele Gott für Alles, was die göttliche Vorsehung über den Menschen kommen läßt, danksagend preist. Aber die rechte Frömmigkeit giebt sich darin kund, daß der Mensch Alles, was ihn betrifft, Gott anheimstellt und ohne darauf zu achten, was über ihn kommt, sich in seinem Herzen der Güte und Süßigkeit Gottes erfreut, und nicht die Wirkungen der göttlichen Liebe, sondern die Liebe Gottes als solche wegen ihrer inneren Herrlichkeit lobpreißt*). Die gleichgültige Seele würde die Hölle dem Himmel vorziehen, wenn sie wüßte, daß Gott daran Wohlgefallen hätte und in der Hölle von der Seele durch ihre Ergebung in seinen Willen verherrlicht werden wollte. Gegenüber den Anordnungen der göttlichen Providenz kann daher die in der wahren Ruhe lebende Seele keine andre Stimmung als die der Erwartung (attente) haben, welche die Furcht und die Hoffnung als Regungen der Selbstsucht ausschließt. (Traité IX. 4.)

Die Wirkung dieses in der heiligen Ruhe und Indifferenz sich bewegenden Gebetslebens ist aber die, daß die Seele mehr und mehr in das Wesen Gottes zerschmilzt und einfließt. In der Entzückung (extase) tritt die Seele zeitweilig aus sich selbst heraus und läßt sich von Gottes Wesen absorbiren; schließlich aber gewinnt das Wohlgefallen der Seele an der Herrlichkeit und Schönheit Gottes eine solche Stärke, daß die Seele geradezu unfähig wird, ihre eigne Wesenheit festzuhalten und sich daher in zunehmender Zerschmelzung derselben zuletzt ganz in Gottes Sein und Wesen verliert.**)

---

*) Franz von Sales führt (IX, 15), um das Wesen der „heiligen Gleichgültigkeit" klar zu machen, recht geschickt das Beispiel der Tochter eines Arztes an, welche fieberkrank, und wohl wissend, daß der Vater sie innigst liebte, zu einer ihrer Freundinnen sagte: Ich bin wohl krank, aber ich denke doch an keine Heilmittel, denn ich weiß gar nicht, was zu meiner Genesung dienen könnte. Darum überlasse ich Alles dem Vater, der mich heilen kann und will. Ich will es ruhig abwarten, was er thun wird. Da schläft die Tochter ruhig ein. Inzwischen beschließt der Vater, die Kranke, weil ihr auf keinem anderen Wege zu helfen war, zur Ader zu lassen. Sie erwacht, und der Vater fragt sie, ob sie nicht einen Aderlaß haben wolle. „Mein Vater," erwidert sie, „ich gehöre Dir an; ich weiß nicht, was ich wollen soll, um zu genesen. Es ist Deine Sache, etwas zu wollen und das mit mir anzufangen, was Dir gut dünkt. Was mich betrifft, so genügt es mir, Dich von ganzem Herzen zu ehren und zu lieben." — Hierauf nimmt der Vater den Aderlaß vor; aber die Tochter dankt ihm nicht dafür, sondern sagt nur zu wiederholten Malen: „Mein Vater liebt mich und ich bin ganz sein."

**) Traité, VI, 12: Ainsi l'ame, laquelle, quoyque amante, demeuroit encore en elle-mesme, sort par cette escoulement sacré et fluidité saincte et se quitte soy-mesme, non seulement pour s'unir au bien-aimé, mais pour se mesler toute et se detremper avec luy.

Die Mystik, welche Franz von Sales vertritt, ist also im Wesentlichen ganz dieselbe, welche bereits in Theresa von Jesus (auf die sich Franz beruft), und in Johannes vom Kreuze ihre Vertreter gefunden hatte, — die quietistische Mystik. Wie bei diesen so ist auch bei dem Bischof von Genf der katholische Glaube und die Hingabe an die Kirche die unerläßliche Voraussetzung der auf dem Wege dieser Mystik zu erlangenden Vollkommenheit, weshalb er nachdrücklichst fordert, daß Jeder, der den Weg dieser Frömmigkeit betreten will, sich hierbei einem Seelenführer anvertraue.*) Auch fordert er, daß die Seele auf diesem Wege, um sicher zum Ziele gelangen zu können, fortwährend den gekreuzigten Christus im Auge habe, und fleißig das Sacrament des Altars gebrauche. Aber dabei hat doch die Mystik des Franz von Sales und der Frau von Chantal insofern eine andre Färbung als die spanische Mystik, als in jener der Name Jesu Christi nicht in dem Strahlenglanz erscheint und nicht mit der überschwenglichen Liebe verherrlicht wird wie in dieser,**) — wogegen Franz der Heiligenverehrung einen Werth und eine Bedeutung für die mystische Religiosität zuerkennt, welche sich insbesondere bei Johannes vom Kreuze nicht nachweisen läßt.***)

Bestimmter aber als in der spanischen Mystik tritt bei Franz von Sales ein Gedanke hervor, der ein wesentliches Moment der quietistischen Lehre bildet, (und übrigens auch der spanischen Mystik nicht eigentlich fremd war) nemlich die Gleichstellung des von der Seele hier auf Erden zu tragenden Leidens mit dem Leiden derselben im Purgatorium. Der Gedanke ist der, daß die Seele, wenn sie hienieden ihr inneres Leiden in der Nachfolge Jesu mit der rechten intensiven Liebe, mit der rechten quietistischen Hingabe an Gott trägt, so daß sie dasselbe Leiden, dieselbe Verlassenheit erfährt, welche Christus am Kreuze erfuhr, und wenn sie ganz ebenso wie Christus das Leiden mit vollkommenster Ergebung zu

---

*) Insbesondere in der Introduction I, 4 spricht Franz von der necessité d'un conducteur pour entrer et faire progrez en la devotion.

**) Allerdings sagt Franz in der Introduction III, 14: Tenez vous tousiours proche de Jesus-Christ crucifié et spirituellement par la meditation, et réellement par la saincte communion; allein in seiner quietistischen Mystik kommt der Name Jesu Christi nur nebenbei vor.

***) Vgl. Introduction à la vie devote II, 16, wo Franz nachdrücklichst erklärt: qu'il faut honorer et invoquer les Saints. Insbesondere legt er der Philothea die brünstigste Verehrung der Maria ans Herz: Honorez, reverez et respectez d'un amour special la sacrée et glorieuse Vierge Marie. Elle est mère de nostre souverain père et par consequent nostre grand'mère (!). Recourons donc à elle etc.

Gottes Ehre trägt, — schon hier auf Erden zur vollkommenen Reinigung gelangen kann und daher der Reinigung jenseits des irdischen Lebens, im Purgatorium nicht bedarf. Daher lehrt Franz von Sales auch, daß die Seelen im Purgatorium ihr Leiden in freudiger Liebe (amoureusement) ertragen.*)

§. 3.
Ausbreitung des Quietismus in der katholischen Kirche um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts.

Das Ansehen und die weite Verbreitung der von den Vertretern der quietistischen Mystik in Spanien und von Franz von Sales hinterlassenen Schriften und der Einfluß, welcher von dem reformirten Karmeliterorden, von den Klöstern der Visitation und von anderen geistlichen Genossenschaften ausging, in denen diese Mystik als das heilsamste Mittel zur Erreichung der Vollkommenheit planmäßig gepflegt und ausgeübt ward, bewirkten es, daß diese mystische Religiosität während der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts unter allen romanischen Völkern heimisch ward. Fast alle religiös angeregten Gemüther wendeten sich hier derselben immer entschiedener zu; auch in anderen Ordensgesellschaften, namentlich in den weiblichen, wurde es Mode sich mit ihr zu beschäftigen**) und hin und wieder bildeten sich auch besondere Bruderschaften (confrèries), die sich die Pflege des Inneren (l'interiore, l'interieur) zum Zwecke machten.

Die Hierarchie sah diese ganz neue Erhebung des religiösen Geistes in der Kirche und segnete dieselbe mit der ganzen Fülle ihres Segens. Denn nicht nur stattete dieselbe alle die zahllosen Schriften, welche als Anweisungen zur Uebung der Seele in der quietistischen Contemplation und zur Erreichung der „Vollkommenheit" erschienen, mit ihrer jeden Zweifel an der Kirchlichkeit dieser Lehrweise ausschließenden Approbation aus, sondern das Oberhaupt der Kirche verlieh den Autoritäten der quietistischen Mystik den Strahlenglanz der höchsten kirchlichen Herrlichkeit, indem er sie selig und sogar heilig sprach.

*) Traité de l'amour de Dieu IX. 7.

**) Johannes a Jesus Maria, Opera T. II. p. 19: Sunt nonnullae religiosius institutae Coenobitarum congregations, ubi statis horis monachi orationi mentali, quam vocant, quotidie vacant et opportunis meditationibus iuxta coenobiticam disciplinam de vitiis extirpandis parandisque virtutibus attentiu scogitant, et ad opus voluntatem incendunt.

In demselben Jahre 1622, in welchem Petrus von Alcantara beatifizirt ward, wurde Teresa von Jesus zur Heiligen erhoben. Franz von Sales ward 1665 heilig- und Frau von Chantal wurde selig gesprochen; und Johann vom Kreuze wurde 1675 beatifizirt. Späterhin (1726) ist auch er unter die Heiligen aufgenommen worden, was mit Petrus v. Alcantara schon 1669 geschehen war.

Wie es schien, wollte der Geist der Mystik dem ganzen, gewaltigen Körper der katholischen Kirche eine neue Seele, eine ganz neue Art religiösen Lebens geben. Denn mit der neuen quietistischen Religiosität erhob sich, durch dieselbe neu erregt, auch die Mystik des Mittelalters in der Kirche, die Herzen Vieler, die mit wahrem Ernste nach christlicher Vollkommenheit trachteten, mit dem Feuer einer wunderbaren Gottesliebe entzündend und seine Funken selbst in die Gedankenwelt derer hineinwerfend, die der alten wie der neuen Welt gleich fern standen. Unzählige begannen urplötzlich von der „Vollkommenheit" des christlichen Lebens zu reden, nicht nach Maßgabe der katholischen Lehre von den evangelischen Consilien und von den überschüssigen Verdiensten, sondern so, daß sie die bestimmteste Einwirkung der Mystik auf ihre im Uebrigen der Scholastik angehörende Anschauungsweise erkennen ließen. Weit mehr noch ist dieses natürlich unter den Vertretern der Mystik des Mittelalters der Fall.

Unter denselben sind zu nennen die drei Jesuiten Alphons Rodriguez (1526 zu Valladolid geboren und 1616 zu Sevilla gestorben, Verfasser der Schrift Exercicio de perfeccion y virtudes christianas, die zuerst 1608 zu Madrid, hernach öfter erschien), Johann Joseph Surin (1600 zu Bordeaux geboren und am 22. April 1665 daselbst gestorben, Verf. der Schriften: Dialogues spirituelles, Fondemens de la vie spirituelle, Catechisme spirituel de la perfection chétienne etc.) und Jacob Alvarez de Paz (1540 zu Toledo geboren, 1620 in Peru gestorben, Verf. der Schrift De vita spirituali eiusque perfectione.)*) Weit stärker noch als bei diesen erscheint die traditionelle Mystik vom bei dem Kölner Kapuziner-Guardian Constantin de Barbanson beeinflußt, dessen Schrift Verae theologiae mysticae compendium zuerst 1623, hernach öfters, z. B. 1698 zu Amsterdam erschien.

In ansprechenster Gestalt wurde die Mystik im 17. Jahrhundert von dem frommen Cardinal Johannes Bona**) vertreten, der ohne eigent-

---

*) Alvarez de Paz führt hier z. B. (Lib. III, P. 1. c. 5) die Sätze aus: Perfectionem non esse positam in consiliis evangelicis und Fructus perfectionis postremus est transformatio in Deum.

**) Im Jahre 1609 zu Mondovi in Piemont geboren, trat Bona als Jüngling in den Cisterzienserorden ein, wurde Cardinal und starb am 25. October 1574.

licher Quietist zu sein, unter den Vertretern der traditionellen Mystik dem Quietismus wohl am nächsten stand*). Unter seinen Werken (welche in lateinischer Sprache erschienen, aber bald auch in französischer, italienischer, holländischer, deutscher, spanischer, griechischer, arabischer und armenischer Uebersetzung verbreitet wurden) kommen hier namentlich seine Manuductio ad coelum, seine Principia et documenta vitae christianae und seine Via compendii ad Deum in Betracht. Fast können dieselben als evangelische Andachtsbücher gelten. Denn der Mittelpunkt seiner Gedanken ist Christus, auf den er immerfort hinweist, während er bezüglich der Heiligen nur lehrt, daß dieselben „nachzuahmen" sind (Principia, 28). Doch findet auch er das Wesen des Christenthums nur in der Nachahmung Jesu.**) Die wirkliche Nachfolge Jesu sieht er aber lediglich im Streben nach den höchsten Zielen der Vollkommenheit. Das Ordensleben ist keine höhere Stufe christlichen Lebens, sondern ist nur ein besonderer Weg neben dem gewöhnlichen Wege zur Vollkommenheit. Das Streben nach dieser letzteren ist daher allen Christen durch das Evangelium zur Pflicht gemacht.***) Das Ordensleben unterscheidet sich von dem gewöhnlichen Christenleben nur dadurch, daß jenes seine Angehörigen durch besondere Gelübde zum Streben nach der Vollkommenheit verpflichtet; sonst durch gar nichts.

Den Weg zur Vollkommenheit zeigt die Mystik, die theils eine aktive, theils eine passive ist (Via, II, 1). Dieselbe will den Christen durch die Contemplation zur unmittelbaren Vereinigung mit Gott führen, welche Vereinigung in den Kräften der Seele statt findet (Via V, 1). Zu dem Zwecke muß der Christ den Weg der Selbsthingabe und des Kreuzes gehen, auf welchem ihm Christus vorangegangen ist (Princip. 19). Er muß sich alles eignen Wesens entäußern und sich dem Willen Gottes als

---

*) Zum Oefteren beruft sich Bona auf die Schriften des Johannes vom Kreuze.

**) Principia, 21: Homo christianus est, qui Christi fidem et legem profitetur eiusque vitam et virtutes imitatur.

***) Principia, 6 führt Bona den Gedanken aus: „Regulas evangelicae perfectionis non solis religiosis sed omnibus christianis traditas esse" und sagt: Verissimum quidem est, duplici statu christianorum vitam distingui, mundano et religioso, uterque tamen, diverso licet tramite, ad eundem terminum tendit; et quod attinet ad praxin virtutum, ad mundi contemptum, ad paupertatem spiritus, ad amorem crucis, par utriusque conditio est, hoc solo intercedente discrimine quod religiosi solennium votorum ac regularum vinculis devincti, strictiori iure quam mundani ad perfectionem tenentur. In reliquis una et eadem vitae ratio ab utrisque requiritur; unum et idem evangelium omnibus praedicatum est.

lebendiges Opfer darbringen, so daß er, seines eignen Willens sich gänzlich begebend, sich in reinem und nacktem Glauben dem Willen Gottes gänzlich überläßt (Principia 19) und Alles, was über ihn kommt, als von Gott gesandt hinnimmt, ausgenommen das Böse, welches das einzige Uebel ist (Princip. 32—33). Alle Leiden und Schmerzen hat daher der Christ zu Christi Ehre, d. h. für Christus zu tragen (Princip. 21).

Im geistlichen Leben sind drei Stufen zu unterscheiden. Auf der ersten Stufe beginnt der eben zur Bekehrung gelangte Christ sich ascetisch zu züchtigen und zu üben, um seiner sinnlichen Neigungen Herr zu werden; auf der zweiten Stufe sucht derselbe durch Meditation über Christi Leben und Lehre zur Tugend zu gelangen, auf der dritten Stufe ruhen Diejenigen aus, welche zur inneren Reinigung gelangt und der Vereinigung mit Gott werth sind (Via VIII, 5). Dieses ist die Stufe der Contemplation, auf der sich die Seele mit Aspirationen*) zu Gott emporzuschwingen und in ihn sich zu versenken beginnt. Jetzt lebt die Seele dem Herzensgebet. Von allen bildlichen Vorstellungen leert sich dieselbe mehr und mehr aus, indem der Glaube zum nackten Glauben wird, mit welchem sie unmittelbar Gott selbst, und nur Gott zugewendet ist.**) Zu ihrer Vollendung aber gelangt die Seele, indem Gott ihr die unaussprechliche Gabe des passiven Gebets verleiht, mit dessen Eintritt Gott in solcher Weise in der Seele Wohnung nimmt, daß kein anderes Begehren und kein bildliches Denken, überhaupt kein anderes Leben in derselben mehr rege ist, als das Leben Gottes, von welchem die Seele

---

*) Bona giebt über die Aspirationen in der Via VI, 2 genaue Auskunft: Dieselben sind brevissimae quaedam orationes, sive mente sola, sive mente simul ac ore conceptae atque prolatae, quibus debet fidelis anima in quovis loco et tempore assuescere et frequenter incumbere, cor suum et voluntatem ad Deum erigens die ac nocte, domi ac foris, sedens et ambulans, in quovis negotio, in quavis actione et occupatione. — Fiunt quidem in momento et transeunt, sed iugiter permanet earum fructus; denn sie tragen dazu bei, die Seele in ihrer Richtung zu Gott zu bewahren. Sie werden Aspirationes genannt, quia illis aspiramus ad Deum. Auch nennt man sie motus anagogici, i. e. sursum ducentes, quia illis ad superna levamur ac tandem ad beatam cum Deo unionem evehimur; ebenso orationes jaculatoriae, quia instar jaculorum et sagittarum velocissime transeuntium in cor divinum tanquam in scopum jaciuntur, ut ab eo dona coelestia obtineamus; und endlich affectus, quia sunt affectiones cordis et desideria.

**) Via, III, 3: Tunc animae nostrae suprema portio ad Dei receptionem parata erit, cum fuerit prorsus nuda et formis seu imaginibus vacua, in suum semper principium intuens.

unmittelbar belebt, erleuchtet und verklärt wird.*) — So klingt die Mystik Bona's schließlich in dem eigentlichen Quietismus aus. —

Wir sehen also die Mystik in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts aller Orten in der katholischen Kirche dem Quietismus, durch den sie zu neuem Leben erweckt war, zuneigen. Dabei galt jedoch in Spanien die quiestische Mystik wie die Mystik überhaupt geraume Zeit hindurch als die eigentümliche Religiosität der Theresianischen Karmeliter.

Der einflußreichste Vertreter des eigentlichen Quietismus in der spanischen Kirche im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts war der dem „Orden von der Gnade" (Ordo beatae Mariae Virginis de mercede) zu Madrid angehörige Mönch Johannes Falconi (geb. 1596 zu Finnana bei Guadix, gest. am 31. Mai 1638). Unter seinen Schriften sind insbesondere sein Alphabet pour savoir lire en Jesus Christ, spanisch, italienisch und französisch) und sein Brief vom 23. Juli 1628 am meisten gelesen worden.

Der „Brief" erschien zuerst spanisch im Jahre 1657 zu Madrid gedruckt, wurde aber alsbald auch in einer italienischen und in einer französischen Uebersetzung verbreitet, — in letzterer unter dem Titel: Lettre du serviteur de Dieu, le reverend Père Jean Falconi, de l'ordre de nostre Dame de la Mercy, à une de ses filles spirituelles, où il luy enseigne le plus pur et le plus parfait esprit de l'Oraison. — Der Verfasser ermahnt hier seine geistliche Tochter, sich von Allem mit aller Inbrunst ihres Herzens durch einen einzigen lebhaften Akt ihres Glaubens, der ununterbrochen durch das ganze irdische Leben bis in die Ewigkeit hinein fortdauere und daher nie zu wiederholen sei, in die Gegenwart Gottes zu versetzen, und in tiefster Ruhe und Stille, innerlich wie äußerlich in derselben zu beharren. Dieses sei aber keine

*) Via IX, 3: Non est hoc loco omittendum, quod Joannes a Cruce in „Flamma amoris viva" scriptum reliquit, praeter aspirationes, de quibus hactenus disseruimus, esse aliam aspiratonem arcanam, occultam et passivam, quam Deus in anima mirabiliter producit, aspirans illi Spiritum Sanctum, qui profundissime illam absorbet et amore sui inflammat super omnem gloriam et sensum. In centro enim animae, quaecunque illa sit, latenter moratur Deus, sed cum discrimine. In quibusdam manet velut extraneus in aliena domo, nihil imperans aut efficiens; in aliis libenter habitat quasi in propria domo, regens illam et gubernans. Talis est anima, in qua nullus iam appetitus, nullae imagines aut formae creaturarum reperiuntur. Huic enim se intime Deus communicat, hanc amplectitur, in ea quiescit eique se ipsum revelat, eam excitando et ad proportionem notitiae divinitatis ipsi concessae eidem aspirat, illam replens Spiritu Sancto eiusque gloria et bonitate. Caeterum haec aspiratio passiva ineffabilis est.

innere Müßigkeit; vielmehr habe die Seele nichts geringeres zu thun, als, den Herrn nachahmend sich selbst mit ihm zu kreuzigen, damit sie fernerhin nicht mehr in sich selbst sondern in dem reinsten Willen des Herrn lebe.

Um nun zur wahren Gottesandacht zu gelangen, müsse sie sich vor allem Meditiren und Reflectiren über die Art der Gegenwart in ihrem Inneren hüten. Viele Beter hätten allerdings die Gewohnheit, in ihrer Andacht immer wieder die Worte zu wiederholen: „Herr du bist hier, ich glaube, mein Gott, daß du hier gegenwärtig bist"; allein darin spreche sich nicht der wirklich einfache Glaube aus (ce ne serait pas le croire assez simplement) und die Seele gelange damit nur zu einer der Größe Gottes nicht entsprechenden limitirten Anschauung. — Auch dürfe sie sich nicht mit der Frage beschäftigen, ob sie sich in wirklicher innerer Sammlung befinde und ob ihr Beten das rechte sei. Denn nur zu dem Zwecke habe sie sich dem Gebete hinzugeben, damit Gott in ihrer Seele thue, was zu ihrem Heile sei. Jeder Gedanke, so gut er auch an und für sich sei, und jede Reflexion könne ihre Seele nur stören und die Wirksamkeit Gottes nur hindern.*)

Hat sich die Seele einmal der Hand des Allmächtigen wirklich überlassen, so muß diese sich selbst ganz vergessen und sich in den dunkelen und nackten Glauben an die Gottheit hinabstürzen. Sie mag sich dann wohl wie verloren vorkommen; allein indem sie an sich selbst jede Stütze verloren hat, ist in ihr der von jeder Beimischung creatürlichen Wesens freie Glaube, der reine Glaube begründet, mit welchem das Leben und die Liebe Gottes in ihr zu erwachsen beginnt. Es nimmt dann in ihr das Leben des stillen Gebetes und der reinen Liebe seinen Anfang, welches die Vollendeten im Himmel führen, deren Leben n'est qu'un acte continué de contemplation et d'amour.

Falconi schließt nun mit dem Wunsche, daß seine geistliche Tochter alle Tage, Monate und Jahre ihres Lebens hindurch in einem ununterbrochenen Akte der Contemplation mit dem einfachsten Glauben und der

---

*) Voilà ce que vous avez à imiter, en vous crucifiant vous-même avec sa divine Majesté, pour ne vivre plus en vous, mais dans la très-pure volonté de Nôtre Seigneur.

**) Falkoni zieht hier einen Ausspruch des Petrus d'Alcantara in französischer Uebersetzung an: Le bien heureux Pierre d'Alcantara dans le huitième Avis qu'il donne sur l'oraison, dit: „que la personne qui prie, doit s'oublier et tout ce qu'elle fait, parceque la parfaite Oraison est celle, où celui qui prie, ne se souvient pas, qu'il est actuellement en prière. — Hierauf fährt er fort: Perdez donc bien la memoire de vouz-mêmes; abimez vôus dans la foi nuë et obscure de la Divinité etc.

reinsten Liebe beharren möchte. Habe sie sich einmal durch eine liebevolle Selbstverlassung (amoureux abandon) ganz in die Hand Gottes gegeben, so brauche sie nur in derselben zu bleiben, um zum Ziele des Glaubens zu gelangen, nämlich zur Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes (conformité au vouloir de Dieu) zu gelangen. — Dabei hebt Falconi noch einen Punkt hervor. Er weist darauf hin, daß die Seele oft während des Gebets oder auch zu anderer Zeit eine süße Empfindung seligen Wesens habe, warnt aber davor diese Empfindung nicht als das Wesen oder als ein Kennzeichen des Lebens in Gott anzusehen. Denn diese Empfindung sei eben Sache des creatürlichen Gefühls, und könne darum in einer Seele vorkommen, welche noch ganz von der Eigenliebe beherrscht und von Gott ferne sei. —

Den fruchtbarsten Boden fand indessen die quietistische Mystik in Frankreich. Hier hatten die Karthäuser zu Paris im Jahre 1597 die (ursprünglich in italienischer Sprache erschienene) Biographie der heil. Katharina von Genua in einer französischen Bearbeitung veröffentlicht und durch ganz Frankreich hin verbreitet. Das Buch war bald zu einem religiösen Volksbuch geworden. Während des siebzehnten Jahrhunderts wurden zahlreiche neue Auflagen desselben (1627, 1646, 1667 2c.) nöthig. Unzählige Gemüther waren durch das Vorbild der Heiligen Italiens zur inneren mystischen Religiosität angeregt und suchten durch Herzensgebet und passive Contemplation zur inneren Vereinigung mit Gott und zu ihrer Vollkommenheit zu gelangen. Hierzu kam der Einfluß der Theresianischen Congregation, welche 1603 die Pyrenäen überschritt und 1604 zu Paris das erste Kloster unbeschuhter Carmeliterinnen auf französischem Boden errichtete. Als Vorsteherin desselben wurde die eifrigste Jüngerin der h. Theresia bestellt, in deren Armen die letztere entschlafen war, nämlich die Nonne Anna Garçias*), die schon wenige Jahre später von Paris aus in Tours und anderen Städten Frankreichs Klöster der Theresianischen Reform einrichtete und überall in denselben die quietistische Mystik heimisch machte. Unzählige, welche in diesen Klöstern ein- und ausgingen, nahmen den Samen der quietistischen Religiosität, der hier aus vollen Händen

*) Anna Garçias war 1549 in einem altcastilischen Flecken geboren und starb am 7. Juni 1626. — Die Selbstbiographie dieser gefeierten Ordensfrau wurde zuerst spanisch, dann auch in französischer und niederländischer Sprache, zuletzt 1699 zu Köln auch deutsch verbreitet. Aus der deutschen Bearbeitung hat Tersteegen in den Lebensbeschreibungen heiliger Seelen, B. II., einen Auszug mitgetheilt. — Auch der P. Thomas Aquinas von St. Joseph edirte eine Schrift „Ueber die seltenen Tugenden und übernatürlichen Gnaden der Mutter Anna" in französischer Sprache.

gestreut ward, in ihrem Herzen auf, und trugen ihn in andere Kreise weiter, in denen deshalb der Einfluß der vielen quietistischen Schriftsteller, welche damals in Frankreich auftraten und das ganze Land mit einer in zahllosen Exemplaren vertretenen ganz neuen Literatur überzogen, um so wirksamer werden konnte.

Unter den literärischen Vertretern der innern Frömmigkeit und des innern Gebets ist vor Allem Franz Malaval zu nennen, der am 17. December 1627 zu Marseille geboren und schon im 9. Monat seines Lebens erblindet, zu Marseille lebte und, 92 Jahre alt, am 15. Mai 1719 daselbst starb. Malaval, den seine Erblindung um so mehr angeregt haben mag, sein inneres Auge zu beschäftigen und sich in sich selbst zu vertiefen, stellt sich wie in seinen anderen Schriften, so in seinem viel gelesenen Hauptwerk: Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation, als classischer Repräsentant der quietistischen Mystik dar. Dieselbe war mit Approbation der Doctoren der Sorbonne zuerst 1669 im Druck erschienen, mußte aber später wiederholt neu aufgelegt werden, fand den besonderen Beifall des Cardinal Bona (dem darum eine der späteren Ausgaben gewidmet ist), wurde auch auf den Wunsch des Cardinal d'Estrees von dem römischen Priester Lucio Labacci ins Italienische übersetzt und trug in dieser Gestalt zur Verbreitung des Quietismus in Italien wesentlich bei. Seine übrigen Manuscripte übergab Malaval vor seinem Tode den PP. Feuillanten zu Marseille. Dieselben sind nie an die Oeffentlichkeit gekommen. Nur seine Dichtungen sind unter dem Titel: Poësis spirituelles, ou l'ón apprend à s'élever à Dieu par nôtre Seigneur J. Ch. par les oeuvres de la nature et par les merveilles de la grace par M. F. M. 1714 zu Amsterdam erschienen*). Aber nachdem längst das Anathema der Kirche, welches die quietistische Mystik vernichtete, auch ihn getroffen, erlebte er es, daß seine Schriften in sehr vollständigen Auszügen im J. 1709 in einem auch andere quietistischen Schriften umfassenden Sammelwerke nochmals der Welt mitgetheilt wurden**) In diesen Auszügen stellt sich uns folgendes System der quietisten Mystik dar:

*) Die Jesuiten rühmten nach Malaval's Tode in den Memoires de Trevaux zum Jahre 1719 (S. 1391), daß Malaval seine Irrthümer erkannt, bereut und widerrufen habe und daß er in tiefer Reue über das durch seine Schriften gegebene Aergerniß gestorben sei. Die vorgenannte Schrift beweist die Unwahrheit dieser Angabe.

**) Das genannte Sammelwerk, nach welchem hier citirt wird, erschien unter dem Titel: La pratique de la vraye theologie mystique, contenue dans quelques Traités de François Malaval, de Monsieur de Bernières et de Sainte Therèse retouchés ou abregés. A Liege, chez Henri Steiner, 1709. In

Malaval sagt (S. 215), daß die Seelen, welche zur Vollendung gelangen, von der meditation gemeiniglich zunächst zur oraison d'affection, von dieser zur contemplation ordinaire (active, habitude acquise) und schließlich zur contemplation infuse erhoben werden. Die Erhebung von der Stufe der contemplation acquise zu der der contemplation infuse erfolgt jedoch durch die Wirkung des Geistes Gottes so unmerklich, daß die Seelen, denen diese Förderung zu Theil wird, von derselben nicht nothwendig ein Bewußtsein haben müssen. Im Uebrigen geht diese Entwicklung des geistlichen Lebens der Seele von der Meditation zu den höheren Stufen wie aus einem inneren Keime völlig frei und mit relativer Nothwendigkeit aus, wenn mit der Meditation die Mortification verbunden ist, ohne welche die erstere keine Frucht bringen kann (S. 237).

Will eine Seele von der Meditation zur Contemplation hinaufsteigen, so muß sie (S. 118) vor Allem das Verlangen haben Gott zu hören. Daher ist es nöthig, daß sie ihre eigenen Gedanken, Vernunftschlüsse, Affecte und Willensregungen ganz zum Schweigen bringt, daß sie es in ihrem eigenen Grunde ganz still werden läßt, und daß sie sich der Leitung erleuchteter Seelenführer anvertraut, welche sie über Gottes Wort und Willen ins Klare zu bringen vermögen. Hierbei darf sie jedoch nicht stehen bleiben. Denn sie muß, um zur Vollendung zu gelangen, dahin kommen, daß sie (outre ces moyens) Gott selbst reden hört, der sich in ihrem Inneren unmittelbar unendlich deutlicher und wirksamer kundgiebt als durch jede Belehrung. Das ist aber nur dann möglich (S. 237), wenn die Seele in wirkliche mortifications de ses sens, de ses pa ss ions,de son amour propre eingeht und an sich eine vollständige Entblößung und Vernichtigung (denuement, anéantissement) vor sich gehen läßt, welche (S. 249) es Gott möglich macht, sich der Seele mitzutheilen, und in ihr ungehemmt zu wirken. Denn die Contemplation ist vor Allem (S. 233) der Inbegriff aller Mortificationen.

Die Contemplation ist kein müßiger Zustand; denn celuy-là n'es pas oisif, qui se tenant en la presence de Dieu garde en silence interieur de ses puissances pour mieux vacquer à son devoir envers luy (S. 247).

Die Meditation über Gott, dessen Werke und Offenbarungen haben nur den Zweck, die Seele zu Gott zu erheben und in ihr die Liebe zu Gott zu entzünden. Ist dieses geschehen, so hat die Seele einfach bei

---

demselben finden sich die hierher gehörigen Schriften vor: Abregé du traité de Fr. Malaval sur la contemplation (S. 113—184) und Sommaire des entretiens betreffend die l'oraison de contemplation (S. 185 - 290).

Gott zu beharren. Hat man einen Thurm mittelst einer Leiter erstiegen, so zieht man die Leiter nicht nach sich. Daher hat der zur Contemplation Gelangte, die Leiter der Meditation fallen zu lassen und sich in seliger Ruhe des erreichten Zieles, nämlich Gottes, zu freuen. Hat uns ein Maler das herrlichste Bild der Sonne hergestellt, so werden wir uns doch nicht dieses Bildes bedienen, um uns an der Sonne zu erwärmen, sondern wir werden uns zu diesem Zwecke der Sonne selbst zukehren. Die Seele des Menschen muß wie ein Spiegel von reinem Glase sein, in welchem sich Gott darstellen kann, wie es ihm gefällt.*) Wie aber ein Spiegelglas, wenn es vergoldet oder bemalt wird, nicht mehr die Fähigkeit hat, die Gegenstände rein und deutlich darzustellen, so verliert auch die menschliche Seele die in ihrer Bestimmung liegende Fähigkeit zur Darstellung des göttlichen Willens, wenn sie sich fortwährend mit Reflexionen und Affectionen füllt (S. 123).

Ist die Seele zur Contemplation erhoben, so hat sie, um in derselben zu beharren, unverrückt ihr Auge auf den in ihr gegenwärtigen Gott zu richten, — in tiefster innerer Sammlung und Ruhe (S. 127). Niemals aber darf die Seele, wenn sie etwa vorübergehend die Gnadenheimsuchung der Entzückung und Ecstase erfährt, sich auf die Stufe der Meditation zurückbegeben. (S. 232: Car Dieu ne leur a pas fait ce graces extraordinaires, pour les faire reculer.)

Der Glaube der contemplirenden Seele ist ein liebender Glaube, weshalb er mit der Liebe und der frommen Werkthätigkeit unabtrennbar verbunden ist (S. 135 ff). Aber der Gegenstand, auf den sich der Glaube richtet, ist allein Gott, wie er an und für sich ist, der Gott, der da ist, wie er war und sein wird (S. 219 ff.), ohne Unterscheidung seiner einzelnen Eigenschaften, Vollkommenheiten und Offenbarungsthätigkeiten. Denn jede Einzelbestimmung des göttlichen Wesens stellt eine Abgrenzung, eine Beschränkung desselben, nicht aber die Einheit desselben dar. Richtet sich aber der Glaube auf Gott, inwiefern er überhaupt das Sein allen Seins, oder auf das, was er in sich selbst (nicht in der menschschlichen Auffassung) ist, so wird Gott in seiner inneren Einheit und Herrlichkeit geschaut, welche alle Einzelunterschiede umschließt; und die hieraus sich ergebende Erkenntniß Gottes ist nicht Gedanke und Begriff, sondern Geschmack und Erfahrung, Licht und Leben (un sentiment rassasiant, une lumière vivifiante, une connaissance d'effet et d'affection, et

*) Nôtre ame doit être comme une glace nette et polie, où Dieu se puisse representer à son gré. — Quand une ame se remplit continuellement de discours et d'affections, elle ne peut recevoir parfaitement cette vive et pure ressemblance, dont Dieu aurait dessein de l'honorer.

non pas une connaissance sèche et scholastique). Diese Erkenntniß Gottes, von der Seele unmittelbar gewonnen, wird in derselben zu etwas Reellem und Bleibendem, welches dieselbe mit dem ganzen Reichthum des göttlichen Wesens füllt.*)

Wenn schon daher auch die Auffassung Gottes als des Wesens, welches „ist, war und sein wird", eine bestimmte Definirung desselben ist, so hindert dieselbe doch nicht die unmittelbare Berührung der Seele mit dem Wesen Gottes in seiner Einheit und Ganzheit, indem jener reine, einheitliche Begriff Gottes gewissermaßen dem feurigen Wagen gleicht, welcher Elias zu Gott hinaufführte. (S. 222: cette conception de Dieu se perd et s'absorbe en une suavité de Dieu, qui ne laissant aucun terme dans l'esprit, luy laisse l'esprit des termes.)

Darum ist auch die Contemplation der kürzeste Weg zur Erkenntniß und Ausführung aller Absichten Gottes in Bezug auf uns, indem in ihr die Seele das vernünftigste und freiwilligste Opfer aller ihrer Kräfte Gott darbringt. Dann bringen wir in derselben das Opfer der menschlichen Weisheit, um nur mit Gottes Weisheit bekleidet zu werden, und bringen das Opfer unseres Willens und unserer Erinnerung (souvenir), um nur Gottes Willen und Erinnerung zu haben. Wer daher Gott mit den Augen des Glaubens folgt, der wandelt nicht in Finsterniß (de sorte que la contemplation est la vraye échelle de la connaissance de Dieu et de soy-même, qui sont les deux poles de la vie spirituelle).

Die Contemplation ist aber nicht blos der kürzeste, sondern auch der sicherste Weg zur Gottes- und Selbsterkenntniß und zur Vollkommenheit. Denn wer diesen Weg geht, der sucht nichts Anderes als Gott in „reinem Glauben", so daß er nicht außerordentliche Einsichten, Erkenntnisse, Tröstungen und Ecstasen begehrt, sondern, wenn ihm Gott dergleichen verleiht, Gott doch höher schätzt als alle seine Gnadengaben, weil in der Werthschätzung der letzteren immer Eigenliebe vorhanden ist, während der reine Glaube nicht ohne vollkommene Selbstverleugnung bestehen kann. — —

Besonders eingehend beschäftigt sich Malaval mit der Frage nach der Beziehung der Contemplation und der in der Contemplation lebenden Seele zur Person Jesu Christi. Mit dem Gedanken, daß die contemplirenden Seelen das Andenken an Christi Menschheit niemals fallen zu lassen haben, erklärt sich derselbe (S. 152—153) in dem Sinne einver-

*) Cette notion même venant à se perdre dans le contemplatif, s'y transforme en quelque chose de reël et de permanent, qui remplit son ame de l'être de Dieu d'une manière excellente et qui l'embrasse toutes les perfections divines dans l'idée universelle, dont il l'enrichit.

standen, daß dieses Andenken ein allgemeiner Akt der Seele, also eine Grundstimmung derselben sei, welche den einzelnen, gesonderten Akten zum Grunde liege. In Wahrheit meint aber Malaval doch, daß die Seele in ihrer Vollendung über jedes Abhängigkeitsverhältniß von Christus hinausgekommen sei. Daher erklärt derselbe ausdrücklich und deutlich genug: „Da Christus der Weg ist, so laßt uns durch ihn gehen (passons par lui); wer aber immer geht, gelangt nie zum Ziele. Wer dagegen am Ziele angelangt ist, der denkt nicht mehr daran, wie der Weg beschaffen gewesen, gesetzt auch, daß er mit Marmor nnd Porphyr bepflastert war." Daher giebt M. wohl auch zu (S. 153), daß die Mysterien des Lebens und Sterbens Christi die Kanäle der Heilsvermittlung sind; aber er verwahrt sich doch dagegen, daß sich die Contemplation mit denselben zu befassen habe, für welche sie nur als vorbereitende Stützen dienen könnten, da die Contemplation unmittelbar auf Gott gerichtet sei. Nur vorübergehend, wenn die Seele einer Stütze bedarf, oder wenn die kirchliche oder die Ordenspflicht es gebietet, hat sich die Seele den vereinzelten Betrachtungen hinzugeben*). Auch erkennt es Malaval wohl an, daß die Seele im Gebet ihre Beziehung zu Christus als dem Mittler festzuhalten habe; aber er meint doch, daß der auf der Stufe der Meditation gewonnene Glaube an den Erlöser die Seele in ihrer Beziehung zu diesem bewahre, auch wenn sie sich nicht in besonderen Glaubensakten mit ihm beschäftigte. Ja er meint sogar (S. 156), daß die einzelnen kirchlich vorgeschriebenen Andachtsübungen, welche sich auf Christi Mittlerthum bezögen, eben darum, weil sie die Seele in einem willkürlich gemachten Dienste Christi festhielten, nicht zu Christus selbst kommen ließen. Wenn schon er daher Christum als den Grund und Urheber alles Heiles bekennt, so will er doch, daß der Contemplirende den Gedanken an Christi Menschheit und Verdienst als einen überwundenen Standpunkt ansehe, der, so oft er etwa einmal in die beschauende Seele hineinfällt, dieselbe sofort nur zu neuer freudiger Beschauung der Gottheit anregen soll. Doch wird anerkannt, daß zuweilen der heilige Geist die Seele um ihres speziellen Heilsbedürfnisses willen zur Betrachtung der Leiden und Verdienste Christi antreibe und daß sich dann die Seele dieser Betrachtung, da dieselbe dann nicht auf ihrem Eigenwillen beruhe, freudig hinzugeben habe.

Hierbei wirft sich aber nun Malaval die Frage auf, wie sich der contemplirende Christ zu den kirchlichen Andachtsübungen zu verhalten habe,

*) S. 154: Une ame fidèle à sa grace se donne bien garde de rien ajoûter à la vue de Dieu, si elle n'y est obligée par quelque pressante necessité de se soulager, ou par le devoir de la religion ou de da profession, qui exige quelque consideration expresse et distincte.

die doch sämmtlich auf Christi Leiden und Verdienst hinweisen. Er antwortet, daß dieselben dem Christen nur Anlaß geben sollen, sich zur Betrachtung des Rathschlusses und Willens Gottes, der sich in dem Leben und Leiden Christi kundgegeben hat, und zu neuer Liebe zu Gott und zu einem neuen Entschlusse rückhaltloser Hingabe in den Willen Gottes zu erheben, in welchem sein eigener Wille aufgehen und aus welchem ihm die Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse als ein Erkennen Gottes selbst aufleuchten soll. Denn der contemplirende Christ kann nicht mit seiner eigenen Erkenntniß und mit seiner eigenen Liebe erkennen und lieben, sondern er will in der Erkenntniß und Liebe Gottes ruhen, welche im lebendigen Glauben geeinigt sind. —

Schon geraume Zeit vor Malaval waren in Frankreich zwei Ordensleute aufgetreten, die freilich nicht die Berühmtheit desselben erlangten, aber doch ebenso entschieden wie er die quietistische Mystik vertraten, nämlich der Karmeliter Samson und der Kapuziner Canfeld.

Der Bruder Jean de Saint Samson war als Sohn des reichen Edelmanns Pierre du Moulin am 29. Dcbr. 1571 in der erzbischöflichen Stadt Sens geboren. Schon in der Wiege verlor er, infolge einer Blatternkrankheit, das Augenlicht, und kaum zehn Jahre alt wurde er vater- und mutterloser Waise. Zwei Jahre später verlor derselbe auch den Oheim, der sich seiner angenommen hatte, infolge dessen der Knabe, der sich nun auf sich selbst angewiesen sah, allmählich ein sehr in sich gekehrtes Leben zu führen begann. Späterhin, schon fünfundzwanzig Jahre alt, kam er nach Paris zu einem Bruder, der eine königliche Beamtenstelle bekleidete, und hier wurde er mit der in den frommen Kreisen der Königsstadt damals herrschenden Mystik bekannt. Tief innerlich dieselbe durchlebend sah er sich bald der einzigen Stütze seiner Existenz zu Paris beraubt, indem sein Bruder und seine Schwägerin starben. Einem allmählich gereiften Gedanken Folge gebend trat er daher in das (nicht reformirte) Carmeliterkloster zu Dol in der Bretagne ein, wo er den Namen „Frère Jean de S. Samson“ annahm. Bald hatte sich der junge Ordensbruder den Ruf eines exemplarischen, in der Gnade ganz besonders hochstehenden Religiosen erworben, was Veranlassung gab, daß derselbe in das bereits reformirte Carmeliterkloster zu Rennes versetzt ward, wo man in allerlei Weise seine geistliche Vollkommenheit, deren Geruch vor ihm hergegangen war, auf die Probe stellte. Man gab ihm auf, ohne allen Verkehr mit den Klosterbrüdern als Einsiedler zu leben. Während des Gottesdienstes mußte er die Orgel spielen (was er mit großer Geschicklichkeit that). Bald aber wurde er als die geistliche Leuchte des Klosters bewundert, und seine Oberen veranlaßten ihn, seine Gedan-

ken über innere Religiosität durch ein Dictat zur Aufzeichnung zu bringen. Unter dem Titel De la souveraine consommation de l'Amour diktirte er daher seine erste Schrift, welche alsbald die Approbation der Sorbonne erhielt. Von da an durfte er auch die Klosterbrüder über Wesen und Wege der Mystik, des „geistlichen", „innerlichen" und „vollkommnen Lebens" unterweisen, und fand hierfür im Kloster solchen Anklang, daß dasselbe alsbald als eine besondre Wohnstätte des Geistes Gottes weithin verherrlicht ward. Alle Klosterleute begannen sich jetzt der oraison mentale zu ergeben; Jean von St. Samson diktirte eine Schrift nach der andern, und bald hörte man auch weit und breit von wunderbaren Heilungen, von erfüllten Weissagungen und von anderen Merkzeichen der Heiligkeit des so hoch begnadigten Ordensmanns reden. Von nah und fern wanderten daher jetzt ganze Schaaren von Heilsbegierigen nach Rennes, welche sich bei Samson über „das Innere" Belehrung holten. Zu rühmen ist von ihm der außerordentliche Eifer, mit dem sich derselbe aller Kranken, Nothleidenden und Sterbenden annahm, und daß er denselben in der geistlichen Hülfleistung, die er ihnen gewährte, vor Allem den Namen Jesu Christi nahe zu bringen suchte. Der Mittelpunkt seines eignen religiösen Lebens lag in dem Gedanken der Nachfolge Christi auf allen Wegen des Lebens und Leidens desselben. Daher nahm er auch täglich die Communion. Als seine Sterbestunde kam (14. Septbr. 1636), drückte er das Crucifix mit den Worten „Christo confixus sum cruci" an seine Lippen.

Die zahlreichen Schriften Samson's (unter denen seine Theoria de sapientia divina das meiste Aufsehen machten), waren bereits zu Paris in zwei Auflagen veröffentlicht, als sie 1658 zu Rennes in zwei Bänden (mit einer Biographie des Verfassers) unter dem Titel erschienen: Les oeuvres spirituelles et mystiques du divin contemplativ F. Jean de S. Samson religieux Carme de la reforme et observance de Rennes en la province de Tourraine.

Wir heben unter den Schriften folgende hervor: Le vray esprit du Carmel, reduit en forme d'exercice pour les ames, qui tendent à la perfection chrestienne et religieuse. — Le cabinet mystique, adressé aux ames plus illuminées. — Le miroir et les flammes de l'amour divin, disposant l'ame à aymer Dieu en luy-mesme (auf Verlangen des Bischofs von Dol, Autrine de Reuol, verfaßt). — Les contemplations sur les mysterieux effets de l'amour divin. — Meditations pour les retraites ou exercices de dix jours. — Lettres spirituels. — Livre onzième: de l'effusion de l'homme hors de Dieu et de sa refusion en Dieu par voyage mystique;

sur quoy sont données diverses Lumières appartenantes à la vie contemplative. —

Alle diese Schriften sind mit der Approbation zahlreicher kirchlicher Autoritäten, welche Eingangs der erwähnten Ausgabe abgedruckt sind, ausgestattet.

Samson faßt seine Mystik, — die er la sapience divine nennt, — im schroffsten Gegensatz zur Scholastik auf. Nur jene vermag den Menschen zum wirklichen Licht und zur Wahrheit zu führen, während diese nur wesenlose Schattenbilder des Ewigen, oder vielmehr ganz unwahre Vorstellungen geben kann. Dabei ist zu beachten, daß er die Vereinigung mit Gott wesentlich als Genuß Gottes betrachtet, indem die ewige Liebe in die mit ihr sich vereinigende Seele ihre ganze Seligkeit eingießt.

Wie alle quietistischen Mystiker, so sieht auch Samson das eigentliche Heiligthum des Menschen in dem Grunde seiner eignen Seele. In diesem hat sich der Mensch durch den einfachsten, nacktesten und liebevollsten Glauben an Gott anzuschließen*). Dieser Glaube involvirt indessen nicht das Bewußtsein der Erwählung, sondern beruht auf dem Gedanken, daß der Mensch, was ihm auch für die Ewigkeit zugedacht sein mag, sich Gott in rückhaltloser Weise zu ergeben hat**).

Die Contemplation umschließt drei Stufen: l'état purgatif, illuminatif et consommant. Durch die Vollendung, welche das letzte Ziel der Contemplation ist, wird der Mensch ganz wie Gott (deïforme), indem die vollendete Seele so in das Wesen Gottes eintritt, daß sie Gott in Gott selbst besitzt und eine ihr eignes Wesen vergöttlichende Wandelung mit ihr eintritt (Vray esprit du Carmel, III.: Selon cette verité les hommes, qui vivent icy bas en l'exercice et en la possession de cet estat, — sont en quelque façon Dieu mesme, en eminent degré de transformation, — en laquelle ils sont essentiellement transformez en la mesme sureminente] Deité. — Ainsi nous posséderons Dieu en Dieu mesme, et sa gloire essentielle).

Diese Vollkommenheit wird dem Menschen nur dadurch zu Theil,

*) Vray esprit du Carmel, XIII: C'est une chose étrange, que les hommes — ne sçachent aucunement ce que c'est que leur fond et le culte amoureuse d'celuy. — Abregé de da vie de S. Samson, S. 37, a: Le fond de nostre ame est le lieu de nostre ineffable félicité; ce que Dieu nous manifeste là, est si merveilleux, que rien n'en tombe sous le sens. — — 37, b: Le plus pur et le plus essentiel poinct de nostre amour central consiste à adhérer à Dieu par une très simple, très-nuë et très amoureuse foy.

**) On ne sçait qui d'entre nous est reprouvé ou predestiné. Ce que je sçay tres-bien, c'est que nous meritons pour nos infidelitez d'estre delaissez de Dieu en nostre vie au poinct de la mort. Neantmoins il faut fermement s'arrester à la bonté de Dieu en ce poinct si desastreux avec l'ancre de foy, de l'esperance et de la charité.

daß Gott ihn in dieselbe erhebt; Gott erhebt ihn aber nur dann dahin, wenn der Mensch durch vollkommne Selbstentäußerung dem Willen Gottes entgegenkommt.*).

Um sich in den Stand des contemplativen Lebens zu erheben, hat die Seele zweierlei zu thun, 1) sie muß sich unabläßig die Vollkommenheiten Gottes vergegenwärtigen, und 2) sie hat sich, um ihren Willen zur Liebe zu Gott zu erwecken, unabläßig in der Erfüllung aller Gebote Gottes, in allen Tugenden zu üben. Dabei hat die Seele auf der andern Seite den Gedanken der Gegenwart Gottes mit Ausschluß aller andern Gedanken so festzuhalten, als ob in der Welt nichts anderes als Gott und sie selbst vorhanden wäre**), und andererseits hat sie sich immer von Neuem daran zu erinnern, daß Gott alles was er ist, für den Menschen und in dem Menschen ist (Vray esprit du Carmel III.: que Dieu n'a rien qui ne soit à eux et pour eux, et qu'ils sont luy-mesme en luy-mesme).

Die erste Vorbedingung des Gelangens der Seele zur Vollkommenheit ist die Selbsterkenntniß und Demuth, ohne welche die Seele unmöglich zur wahren Mortification, zur Selbstvernichtigung, zum mystischen Tode kommen kann. Aber nur die wirklich vernichtigten Seelen zieht die Liebe Gottes zu sich heran (Vray esprit du Carmel VII.: Dieu tire à soy les ames anéanties). Daher muß die Seele vor Allem sich selbst gänzlich entsagen und muß in der entsagenden Liebe (amour renonçant) vollkommen zu werden suchen, so daß sie nichts für sich, sondern alles für Gott — und nur für Gott — will, thut und leidet***), und daß sie auch bezüglich des Gefühls der Gnaden Gottes in ihrer passiven Liebe ohne allen Eigenwillen ist†). Daher bedürfen nicht nur die Sinne††),

*) Miroir VII: C'est chose assurée, que nous ne sçaurions estre tirez et penetrez interieurement des sentimens savoureux et delicieux, que l'Amour a coustume de produire en l'ame, si la divine Majesté ne nous tire à soy par son rayon vivifique. — Or il ne fait cela, qu' à mesure de nostre fidelité active, à mourir à nous-mesmes et à nous perdre par jamais en Dieu.

**) Le miroir, II: De sorte, qu'il faut, que l'ame desire usede Dieu vive dans cette pure, fidèle et continuelle pratique, comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. La veuë et le sentiment actuel de cette presence divine la doit toûjours tenir actuellement attachée de tout son coeur et de toutes ses puissances à Dieu.

***) Vray esprit du Carmel XI.

†) Le miroir III: Il n'est pas tant icy questione de cet amour actif, comme du passif, vrayement et entièrement renoncé pour toûjours, tant à sentir qu'à ne sentir pas les graces et dons de Dieu.

††) Cabinet mystique I, 9: La disposition à cela est d'estre si profondement tiré au dedans de soy-meme, qu'on soit comme privé de l'usage de ses sens, et comme mort entièrement à iceux, se sentant autant éloigné de leurs objets, que si on en estoit à cent lieuës loin.

sondern auch die geistigen Kräfte der Mortifizirung, und zwar so sehr, daß sich die Mortification auch auf die an sich guten Gedanken des Menschen erstrecken muß. Die empfindliche Freude (la sensible volupté), welche die Seele an geistlichen Uebungen hat, muß hinweg: auch die an sich guten bildlichen Vorstellungen, welche die Seele anfangs noch beschäftigen, müssen beseitigt werden, indem in derselben kein anderes Bild ruhen darf als das des Gottmenschen Jesus*). Nur so kommt die Seele Gottes zu derjenigen Entblößung (desapropriation, dépouillement), welche es der ewigen Liebe möglich macht, sie an sich zu ziehen.

Mit der Mortification unzertrennlich verbunden ist die Tugendübung, ohne welche jene gar nicht gedacht werden kann. Das absolute Muster der Tugendübung ist das Leben Jesu. Diese Nachfolge Jesu besteht darin, daß die Seele das ihm nachgebildete Leben zu Seiner Verherrlichung als Opfer der Liebe darbringt**).

Hierbei mischt sich anfangs immer noch die Eigenliebe des Menschen ein. Indem daher durch die Mortification und die sie begleitende Tugendübung und durch die beiden zum Grunde liegende Liebessehnsucht ein wechselseitiger Liebesrapport (flux et reflux der Liebe) zwischen Gott und den Menschen bereits eingetreten ist, und die Einigung der Seele mit Gott in der Liebe begonnen hat, so pflegt sich Gott um die Reste der Eigenliebe in der Seele vollständig auszurotten, derselben zu Zeiten zu entziehen, so daß in dieser statt des seligen Genusses der göttlichen Liebe ein Gefühl der Verlassenheit, der Dürre und Trockenheit eintritt, durch welches diese zu neuer Erkenntniß ihres Elendes und ihrer Nichtigkeit geführt werden soll. Von finstrer Nacht überschattet ist dann die Seele voll unsäglicher Qual, indem sie sich von Gott verworfen und für die Ewigkeit verlassen glaubt***). Allein diese göttliche Verlassung und Verfinsterung der Seele ist der Seele ebensowenig schädlich als ihr

---

*) Vray esprit du Carmel, IV: On supprime mesme les bonnes espèces et images, comme nuisibles à la liberté du coeur. Car la multitude des images et figures fait de gros murs et de grosses montagnes entre Dieu et la creature. C'est pourquoy ils ne doivent admettre autre image en leur coeur, que celle de nostre B. Sauveur, tant interieure qu'exterieure. L'interieure est sa Divinité, en l'aspect de son amoureux abaissement jusques à nous; l'exterieure est son Humanité sacrée et en l'aspect continuel de toutes ses heroïques vertus.

**) Abregé de la vie du J. de S. Samson p. 16: Nous devons vivre dans la continuelle veuë et sentiment de l'infiny abysme de l'amour de J.-Christ, louy rendans amour pour amour, douleur pour douleur, pauvreté pour pauvreté, vie pour vie, tout pour tout; quoyque de sa part tout soit infiny, et de nostre rien du tout.

***) Cabinet mystique, I, 5; Miroir, II.

Fall in der Versuchung, indem ihr dieser nur Veranlassung giebt, aus ihrem Falle sich in neuer und brünstigerer Liebe zu Gott zu erheben*)

Der Mensch muß sich nur immer den Gedanken gegenwärtig erhalten, daß die wahre Heiligkeit nicht in einem Empfinden oder Nicht-Empfinden des Einströmens Gottes in die Seele, sondern in der Ausübung wahrer Liebe besteht, welche derselben auch eine freie Selbstbethätigung in Gott ermöglicht. Denn Gott liebt es, seine Geliebten zeitweilig zu verlassen, damit sie sich in der Nachfolge nicht nur der Tugenden, sondern auch der Leiden Jesu üben**).

Daher hat der Christ alle Leiden, welche über ihn kommen, mit demselben Motiv zu tragen, mit welchem Christus seine Leiden trug, damit er diesem ganz gleichartig werde. Es ist dieses das Motiv der Liebe, wodurch der Mensch gottwohlgefällig und selbst zum Gegenstand der göttlichen Liebe wird. So wird das Leiden des Menschen zur eignen Theilnahme und Mitwirkung desselben an dem Sühnleiden Christi, und dieses letztere wird durch das Mitleiden des Menschen in der Seele desselben zur Sühnung ihrer Sünden wirksam***).

---

*) Miroir, III: C'est en ce sens, que les cheutes humaines sont plus utiles et fructueuses aux enfants de l'Esprit, non comme telles, mais comme excellemment et totalement éteintes par un vigoureux exercice d'amour.

**) Miroir, II.

***) Samson kommt auf diesen Gedanken ganz besonders oft zurück, z. B. in den Soliloques sur la Passion, wo er sagt: En quoy donc vous imiteray-je, o mon amour? En tout cela, en tout, par tout, o ma chère vie, si vous me le donnez misericordieusement. Mais specialement je suis resolu de vous imiter, quant à la peine, et quant à la manière, avec laquelle vous avez tant souffert; à quoy je tâcheray (es handelt sich nämlich um vollständigste Nachbildung des Leidens Christi!) d'ajoûter les mesmes veuës et les mesmes motifs, en un mot: la mesme cause, qui est l'amour en soy-mesme, et vous mesme en vous mesme. Vous estes mon exemplaire et mon remède pour mon infinie redemption; c'est pourquoy je vous desire eternellement envisager et vous sentir dans vostre amour et dans vos souffrances, afin de m'y conformer parfaitement. — Der Zweck der Nachbildung des Leidens Jesu liegt in der rechtfertigenden Kraft, welche die darin sich kundgebende Liebe hat. Vgl. Contemplation XXIV: De sorte, que celuy, qui vous aimera plus veritablement, (von der Nachahmung des Leidens Christi ist die Rede), plus aussi goustera-il ces fruits delicieux. — Aber erst durch diese Nachbildung des Leidens Christi zu Christi Ehre und in Christi Gemeinschaft gewinnt das Leiden des Herrn wirkliche Sühnkraft. Vgl. Contempl. XXVI: A la verité, mon cher amour, la peine du peché nous est demeurée; mais qu'est-ce que de souffrir un peu de temps pour vous, fust-ce tous les tour mens du monde? Hélas, il n'en est pas ainsi. — S'il ne nous fust resté quelques souffrances, où en serions nous et quelle guerison eussions-nous receu de

Dieses ist aber nur der wirklich „reinen Liebe" möglich, die in vollkommenster Resignation nur für den Willen Gottes lebt und welche Gott nicht um seiner Gaben, sondern um seiner selbst, um seiner Liebe willen liebt*).

Die unmittelbare Bethätigung dieser Liebe ist eine unablässige brünstige Erhebung der Seele zu Gott (aspiration), durch welche sich dieselbe immer tiefer in die Liebe Gottes einzuleben sucht. Denn l'amour aspiratif est unitif (Miroir VII. und Vray esprit de Carmel XXII).

Die Liebe Gottes und des Menschen kommt zu ihrem Ziele, wenn die Seele zur vollkommnen Vereinigung mit dem Wesen Gott und dadurch zur vollkommnen Ruhe gelangt. Dann wird die Seele von nichts anderem als von der ewigen Liebe getragen, weshalb sie dann über das Bedürfniß anderweitiger Stützen — der Spekulation, des Geschmacks und der Ecstasen — erhaben ist. Denn alle diese „Stützen" sind nur Scheidewände zwischen Gott und der Seele**). Daher bedarf die Seele auch nicht mehr des Wortes um sich im Gebet zu Gott zu erheben, in dem sie vielmehr mit ihrer oraison mentale vollständig in Gott athmet und lebt***). —

Der Capuziner Benedikt Canfeld (aus Canfeld in der englischen Grafschaft Essex gebürtig), Prediger und Magister der Novizen und nachmals Guardian im Kloster zu Rouen schrieb im Jahre 1591 eine Règle de perfection, contenant un abregé de toute la vie spirituelle, welche alsbald durch zahlreiche Abschriften verbreitet und später ohne Wissen des Verfassers (nach einer sehr fehlerhaften und unvollständigen Copie) gedruckt ward. In dieser Ausgabe wurde die Schrift in Frankreich und Belgien bald allgemein bekannt. Hernach vervollständigte Canfeld seine Schrift, indem er zur Einleitung des behandelten Gegenstandes noch zwei Abschnitte ausarbeitete, so daß das Ganze nun aus drei Theilen bestand, von denen der dritte die ursprüngliche règle de perfection enthielt. Das vollständige Werk erschien unter dem Titel: La Règle de perfection ou

---

nostre peché? Car nostre passion et vostre mort ne nous devoit pas estre appliquée sans nostre cooperation; c'eust ésté contre la raison et contre toute sorte de convenance. Or plus nostre cooperation à vos souffrances est volontaire et amoureuse, plus aussi vous est-elle agréable.

*) Soliloque de l'ame blessée du divin amour, I.

**) Le cabinet mystique I, 4: Il faut sçavoir, que la creature en cet estat est encore grandement éloignie de sa consommation, tandis qu'elle est capable de recevoir quelque chose en la lumfère divine, soit pour la simple speculation, soit pour le goust, soit pour l'extase, qui sont choses toutes differentes. Car sa consommation ne doit ne peut estre que la fin et le succès de tous ces moyens mystiques.

***) Vray esprit du Carmel, Cap. XXIII.

la volonté de Dieu, contenant trois parties mit einer Widmung an den Cardinal von Joyosa, Erzbischof von Rouen im Jahre 1608, wurde aber auf Veranstaltung des Generals des Capuzinerordens schon im Jahre 1610 zu Cöln auch lateinisch unter dem Titel veröffentlicht: Benedicti Angli de Canfeld in Essexia ordinis Capucinorum Regula Perfectionis, continens breve et lucidum totius vitae spiritualis compendium, redactae ad unicum punctum Voluntatis divinae (277 fol. in 12°). Dem Ganzen sind zahlreiche Approbationen des Buches von theologischen Facultäten, Ordensoberen und Censoren vorgedruckt*).

Die Eine Regel, welche Canfeld für das Thun und Lassen des Menschen aufstellt, ist die, daß derselbe Alles zur Verherrlichung des göttlichen Willens thun und lassen soll. Den Willen Gottes unterscheidet nun Canfeld als voluntas Dei exterior, — welcher die vita activa, — als voluntas Dei interior, — welcher die vita contemplativa — und als voluntas essentialis, — welcher die vita supereminens entspricht. Hiernach zerfällt das ganze Werk in drei Theile, welche von drei verschiedenen Stufen des an den Willen Gottes rückhaltlos und ausschließlich hingegebenen Lebens darstellen.

Die voluntas Dei exterior ist das divinum beneplacitum, cognitum per legem ac rationem und ist die Norm aller Gedanken, Worte und Werke des Menschen. Und zwar muß der Mensch, damit er zur Vollkommenheit gelangen kann, vor Allem den äußeren Willen Gottes darum thun, weil derselbe eben Gottes Wille ist, — (omni alio fine semoto). In Allem, was der Mensch in seinem inneren und in seinem äußeren Leben thut und leidet, hat derselbe zu sprechen (S. 44): „Herr, dieses thue ich oder leide ich, dieses nehme ich oder fliehe ich, ganz allein um Deines Befehls und Wolgefallens willen."

Hierbei sind in der Ausführung des göttlichen Willens sechs Stufen zu unterscheiden (Fol. 44), indem derselbe actualiter, unice, lubenter, indubitanter, perspicue und prompte gethan werden muß. Unter diesen sechs Stufen besteht die erste in der actualis voluntatis divinae recordatio, welche sich als animi ad Deum und intentionis secundum eandem directio darstellt und welche jedes Vergessen des göttlichen Willens aus-

*) Ueber ihn erschien die Schrift: La conversion du Père Benoist de Canfeld par le Sr. de Nantilly, 1608.

**) Canfeld veröffentlichte außerdem eine Schrift: Le chevalier chrestien, contenant deux parties, sowie mehrere Tractate und Briefe, — ebenfalls mit Approbation. — Die Règle de perfection wurde später noch öfter, z. B. Paris 1666 in 12° und 1696 in 8° neu aufgelegt, erschien auch 1667 zu Viterbo in italienischer Uebersetzung.

schließt. Diese intentio des Gemüths ist die unterste Grundlage alles geistlichen Lebens und der allererste Schritt zur Vollkommenheit.

Alles ist nun daran gelegen, daß diese innere Richtung des Gemüths auf Gottes Willen festgehalten und ununterbrochen fortgesetzt werde (Fol. 67 ff.). Hierzu hat der Mensch mit Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit sich zu vergegenwärtigen, daß er im Angesichte Gottes lebt und hat sich so früh als möglich in der Enteignung (expropriatio) seines inneren und äußeren Thuns zu üben, indem er dasselbe nicht als sein, sondern als Gottes Werk ansieht, der durch seinen Willen und seinen Geist in ihm wirksam ist und den menschlichen Geist nur als sein Werkzeug gebraucht.

Hierdurch gewinnt der Mensch die Befähigung, unter allen Widerwärtigkeiten und Leiden, die er zu tragen hat, indem er sie zur Ehre des göttlichen Willens trägt, und in der Bekämpfung seiner bösen Neigungen in sich die rechte mortificatio auszuüben, Jesum nachzuahmen und dessen heiliges Leiden so anzuziehen, daß er Christi Leiden in sich selbst erfährt*).

Ist der Mensch zu diesem Ziele gelangt, dann stellt sich die Vollkommenheit, deren er theilhaftig geworden ist, vor Allem in seinem Beten dar. Unter den verschiedenen Arten des Gebets ist die oratio vocalis die mangelhafteste. Ungleich höher steht die oratio mentalis, namentlich wenn sie auf Christi Passion gerichtet ist. Noch reicheren Segen bringt der Seele die oratio aspirationum brevium ac ferventium precatiuncularum, ardentiumque suspiriorum s. desideriorum, welche Seufzer das eine Mal nur aus dem Herzen, das andre Mal aber auch aus dem Munde hervorbrechen. Das vollkommenste Gebet ist aber das, welches sich ohne Meditation und ohne Worte ganz allein auf Gottes Willen gründet und richtet, weil es ganz auf die reine Liebe gegründet ist**). Dieses Gebetes sind jedoch nur diejenigen Seelen fähig, welche zu einem ganz einfachen, von allen Bildern und Vorstellungen freien Glauben gelangt sind.

Niemand wähne, daß die Seele, so in der unmittelbaren Gegenwart Gottes und des Kreuzes Christi im Gebete beharrend, müßig die Zeit

*) Fol. 79b: Quandocunque igitur durum aliquid asperumve agendum seu perferendum occurrit, id ob divinam hanc voluntatem fiat. Sicque — Jesum Christum perfecte imitabimur, simulque eius sacra passione induemur, dolores ipsius in nobis renovando.

**) Fol. 92b: Oratio, quae in sola hac Dei voluntate instituitur, per firmam ei adhaesionem absque meditatione aut oratione uocali omnium longe optimum genus est.

vergeude; denn die Seele bringt so Gott das angenehmste Opfer und gewinnt die reichste Förderung ihrer Erkenntniß und ihrer Liebe.

Die erste Regel für ein solches Beten ist aber die, daß der Christ dasselbe mit dem vollen Bewußtsein beginne, nur um des göttlichen Willens und Wohlgefallens willen beten zu wollen, ohne jeden Gedanken der Gewinnung von Trost, Erleuchtung u. dergl. (absque ulla investigatione consolationis, illuminationis etc.).

Von der vita activa erhebt sich die Seele zur vita contemplativa, indem sie von dem äußeren zum inneren Willen Gottes hindurchdringt.

Die voluntas Dei interior ist (fol. 102) das divinum beneplacitum per perfectam, manifestam atque experimentalem notitiam interiorem cognitum, animamque in vita interiori s. contemplativa illustrans. Ist die Seele des Menschen auf diesen inneren Willen Gottes ausschließlich und ohne Rückhalt gerichtet, so daß sie sich in ihrer Contemplation von allem Anderen abgelöst hat, so empfängt die Seele eine vollkommen reine Wirkung des göttlichen Willens, der sich ihr so mittheilt, daß sie ihn mehr und mehr in seiner beseligenden Wirksamkeit empfindet. Hierdurch wird nicht allein der Wille des Menschen allmählich zur vollen Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes umgebildet, sondern die Seele kommt schließlich auch dahin, daß sie ihren eignen Willen ganz verliert und nur die Regung des göttlichen Willens in sich hat. Durch diese Vergöttlichung des Willens (per deiformem hanc intentionem voluntatemque divinam) wird dann aber die Seele selbst zur unmittelbaren Einigung mit dem Wesen Gottes erhoben.

Der innere Wille Gottes unterscheidet sich von dem äußeren dadurch, daß dieser von außen, jener von innen her sein Licht empfängt, dieser durch äußere Offenbarung Gottes und durch die Lehre der Kirche, jener durch innere Inspiration und Erleuchtung mitgetheilt, dieser von Creaturen, jener in Gott selbst erkannt wird.

Allerdings ist der Wille Gottes an sich schlechthin einfach und in allen Beziehungen mit sich identisch; aber für die menschliche Anschauung stellt sich doch der Unterschied eines äußeren und eines inneren Willens Gottes dar, und zwar so, daß der menschliche Geist, welcher den inneren Willen Gottes nicht in seiner Einheit zu erfassen vermag, in diesem verschiedne Stufen, nämlich die manifestatio, admiratio, humiliatio, exultatio und elevatio unterscheiden muß (fol. 105 ff.).

Die manifestatio des inneren göttlichen Willens für den Geist des Menschen erfolgt aus der Erkenntniß des äußeren Willens als Wirkung derselben. Ist nämlich die Seele ausschließlich und beharrlich auf die Betrachtung des äußeren Willens Gottes gerichtet, ohne irgend etwas

Anderes auf sich einwirken zu lassen, so kann es bei einer solchen intentionis puritas nicht ausbleiben, daß die Seele den inneren Willen Gottes koste und den inneren Zug desselben in sich erfahre. Dieses Schmecken des inneren göttlichen Willens bewirkt, daß die Leidenschaften in der Seele allmählich absterben und daß in diese eine Ruhe einkehrt, welche sich in einem tiefen Schweigen kundgiebt.

Aus dieser manifestatio des göttlichen Willens erwächst zunächst die admiratio, die Offenbarung der Herrlichkeit desselben, insbesondere gegenüber der Vernichtigung des menschlichen Willens, welche aber, indem sich der göttliche Wille in die Seele des Menschen einsenkt und mit ihr in stillen Verkehr tritt, zur humiliatio wird, bis die Seele auf die höheren Stufen hinankommt und voll seligen Jubels über das Wesen des Willens Gottes ist. —

Von dem äußeren und dem inneren Willen Gottes ist die voluntas Dei essentialis zu unterscheiden, welcher auf Seiten des Menschen die vita supereminens entspricht. Doch soll es Niemand wagen diese höchste Stufe der Vollkommenheit zu erstreben, wenn ihn nicht der Rath eines erleuchteten Beichtvaters oder Seelenführers dazu ermuthigt (fol. 132).

Die voluntas essentialis Gottes ist nichts, das mit dem menschlichen Willensvermögen verglichen werden könnte, sie ist darum auch nichts, das der Mensch mit seiner Fassungskraft zu erreichen vermöchte, sie ist auch nichts von dem Wesen Gottes Unterschiedenes, sondern sie ist Gottes Wesen selbst. Denn da dieser Wille in Gott ist, und da es doch in Gott nichts geben kann, was nicht Gott selbst wäre, so ist die voluntas Dei essentialis nothwendig die essentia Gottes selbst (fol. 134 ff.).

Zur Einigung mit dem wesentlichen Willen Gottes, zum seligen Schauen und Genusse desselben kann den Menschen keine Meditation und keine Contemplation, kein Philosophiren und kein Beten, überhaupt kein menschliches Mittel erheben (fol. 141). Hier giebt es nur Ein Mittel, welches man als medium absque medium zu bezeichnen hat, indem in ihm Gott Alles, der Mensch aber gar nichts thut, sondern sich leidentlich verhält. Dieses Mittel ist nichts anderes als das ununterbrochene Beharren der Seele in der Willensintention, durch welche sie zum contemplativen Leben gelangt ist. In dieser passiven Ruhe der Seele ist dann der Zug des Geistes Gottes wirksam, et sic anima immediate Deo unitur, nullo interposito medio (fol. 142b).

An diesem (nur uneigentlich so zu nennenden) Mittel der Einigung der menschlichen Seele mit dem wesentlichen Willen Gottes sind zwei Seiten zu untetscheiden. Auf der einen Seite stellt sich die Wirksamkeit desselben: 1. als die vollkommenste Erkenntniß der Mangelhaftigkeit der

eignen Contemplation (denn es giebt keine noch so hohe Stufe der Contemplation, von der aus nicht eine noch höhere Stufe derselben zu erreichen wäre), 2. als ein Einströmen des glühendsten Verlangens der Seele in den Geist Gottes, in welchem dasselbe schließlich zur vollkommensten Ruhe kommt, 3. als vollkommene Entblößung der Seele, 4. als ununterbrochen fortschreitende Annäherung der Seele an Gott und endlich 5. als wirkliches Schauen (visio) Gottes dar (Fol. 145).

Die Entblößung der Seele ist diejenige Wirksamkeit des Geistes Gottes, durch welche dieser die Seele von allen creatürlichen Bildern und Formen entblößet (nudam reddit), so daß sie sich ohne die Hülfe von Bildern und Formen der Contemplation zu ergeben vermag (Fol. 15 8.

Die Annäherung der Seele an Gott ist ein bestimmter habitus unionis inter Deum animamque, der sich allmählich so vollendet, daß Gott und die Seele in einander leben (Fol. 163b) und die Seele so zum unmittelbaren Schauen gelangt.

Auf der anderen Seite wird die Seele dadurch zur Einigung mit dem wesentlichen Willen Gottes erhoben, daß sie indem sie, unablässig und ausschließlich auf diesen gerichtet ist, in sich selbst alle Eigenheit verliert und zur Vernichtigung (annihilatio) gelangt (Fol. 168 ff.).

Die letztere wird unterschieden als active und passive Vernichtigung (Fol. 187 ff.). Jene unterscheidet sich von dieser dadurch, daß der Mensch mittelst des neuen Lichtes, welches ihm verliehen ist, das, was durch den Geist Gottes in der passiven Vernichtigung zu Nichte gemacht wird, wirklich als Nichts erkennt und sich demgemäß verhält. Daher ist die aktive Vernichtignng stärker, dauernder und vollkommner.

Aus dieser zwiefachen Vernichtigung geht auch eine zwiefache Liebe hervor: die annihilatio activa führt nämlich zum amor practicus und die annihilato passiva zum amor fruitivus, — in deren innerer Einheit das ganze geistliche Leben besteht (Fol. 189b).

Die Ausübung der aktiven Vernichtigung geschieht (Fol. 191 ff.), durch den reinen, einfachen, nackten und zuständlichen Glauben (pura, simplex, nuda atque habitualis fides), welcher mit der Sinnenerkenntniß, mit der Speculation und mit der Empfindung gar nichts zu thun hat, vielmehr von allen diesen Dingen entblößt ist; und 2. durch ein jedes andere Erinnern ausschließendes einfaches und reines Andenken an Gott, welches auf dem nackten Glauben beruht und die Seele mehr und mehr in das Wesen Gottes hineinführt.

In diesem Andenken an Gott hat aber die Seele unablässig auch

das Gedächtniß der Passion Christi festzuhalten *), und zwar so, daß sich die Contemplation nicht etwa abwechselnd bald auf die Gottheit, bald auf die Menschheit Jesu richtet, sondern so, daß sie mit einem und demselben Schauen die Gottheit und die Menschheit sieht (fol. 228b).

Es ist aber hierbei die Frage, ob die Passion Christi so wie sie einst zu Jerusalem geschehen ist, oder wie sie sich in dem inneren Schmerze der eignen Seele fühlbar macht, betrachtet werden soll (fol. 234 ff.). Das Letztere ist rathsamer. Denn die in der Vollkommenheit lebende Seele ist zu einer solchen Einigung mit dem Geiste und Willen Gottes und mit dem Wesen Gottes selbst gelangt, daß ihre Leiden mit dem Leiden Christi geeinigt und beide Eines und Dasselbe sind (fol. 234: Sciendum est, tolerantias nostras cum iis, quae Jesu Christi sunt, esse coniunctas, atque unum idemque cum passione eius effectas). Daher hat die Seele die Passion Christi in ihren eignen Schmerzen und Leiden zu betrachten, indem die Gottheit Christi in ihrem eignen Innern gegenwärtig ist. Allerdings ist die gekreuzigte Menschheit in ihr nicht vorhanden; diese aber schaut sie doch hier wie in einem Spiegel. Daß es aber fruchtbringender ist, Christi Passion in dem Leiden der eignen Seele als in dem Vorgange zu Jerusalem zu beschauen, erhellt aus Folgendem: Das wirkliche Leiden, welches wir empfangen, gewährt ein viel lebhafteres Bild des Leidens Christi, als ein blos vorgestelltes Leiden. — Der Zweck um dessen willen die Passion Christi betrachtet wird, ist der, daß wir Christo gleichförmig werden (et ei conformes efficiamus). Dieser Zweck, wird erreicht, wenn wir unsre Leiden in der Gemeinschaft der Passion Christi betrachten lernen. — Viele vermögen sich das geschichtliche Bild der Leiden Christi nur mit Mühe und nur vorübergehend zu vergegenwärtigen; das Gefühl der eignen Leiden hat aber jeder, so lange sie dauern. — Wenn wir zum Kreuze Christi auf Golgatha fliehen, so suchen

---

*) Canfeld berührt fol. 219 die hier vorliegende Streitfrage: Non paucis persuasum est, hanc Passionis praxin et contemplationem solis tironibus, atque in vita activa, non vero in supereminenti versantibus quadrare, nec iis qui perfectae contemplationis culmen attigerunt, qui scilc. divinitati per perfectam unionem adhaerendum arbitrantur. — Weiter unten kommt C. (fol. 250b) nochmals auf diese Frage zu sprechen, indem er sagt: Posteaquam anima hucusque pertigerit atque in Passionis praxi stabilita fuerit, suboritur ei dubium circa eiusdem contemplationem, an scilic. oporteat eam deserere, ut ad illam, quae solius Dei est, valeat assurgere. C. weist hierbei zwei Ansichten zurück, welche er so darstellt: Plurimi quidem sunt, qui unico intuitu in Passionem coniecto quamprimum cupiunt ulterius ad divinitatem usque transvolare. Alii etiam nulla habita Passionis ratione directe (ut sibi videntur) in divinitatem feruntur per transcendentiam quandam animi.

wir daselbst gern Trost und kehren unserem eignen Schmerze den Rücken, während wir, in unserem Schmerze das Leiden Christi sehen, uns demselben mit Innigkeit so hingeben, daß wir durch Ergebung in das Leiden zu vollkommner Vereinigung mit Gott kommen.

Daher soll die Seele alle Trübsale und Leiden, die über sie kommen, nicht als ihre eignen sondern als Christi Leiden betrachten. So soll sie die Kreuzigung Christi als in ihr selbst vor sich gehend anschauen (conspiciatur Christus velut in nobis crucifixus!), und so soll sich unser Leib, indem wir es zum Kreuze Christi hinbringen, in Christi Passion verzehren.

Allewege sei überhaupt der Gedanke an Gott getragen von dem Gedanken an Christi Passion, in welcher sich der Glanz der Gottheit, der sonst ein unzugängliches Licht ist, in der unserem Geiste faßbaren Weise darstellt (fol. 254b)!

Es verdient beachtet zu werden, daß Canfeld in seinen Schriften durchaus keinen Quietisten des 16. Jahrhunderts anzieht, und daß dieses auf dic Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, in der sich die quietistische Anschauungsweise in ihm entwickelt hat, schließen läßt.

Unter den übrigen Vertretern der quietistischen Mystik des 17. Jahrhunderts begegnen wir auch Einen von ursprünglich deutschem Namen und deutscher Abkunft, nämlich dem Lothringer Nicolaus Herman, bekannt unter dem Namen Frère Laurent de la Resurrection, den er bei seinem Eintritt in das Kloster der unbeschuhten Karmeliter zu Paris angenommen hat *). Ums Jahr 1611 in dem lothringischen Orte Hériménie (unweit Lüneville) geboren, hatte er sich anfangs dem Kriegshandwerk bestimmt, war aber bei dem Angriff der Schweden auf Rambervilliers verwundet und zum ferneren Kriegsdienst untüchtig geworden. Diese Wendung des äußeren Lebens war für den jungen Kriegsmann zugleich der Anlaß zur inneren Umkehr. Er wollte jetzt „unter der Fahne Christi“ dienen. Ein von ihm mit großer Pietät verehrter Oheim,

*) Die Quelle der hier über den Bruder Laurent mitgetheilten Nachrichten ist die (auf Befehl des Bischofs von Chalons, des nachherigen Cardinal Noailles von dessen Großvicar de Beaufort verfaßte) Schrift: Abregé de la vie de Frère Laurent de la Resurrection, religieux convers des Carmes dechauffez, welches zu Paris 1691 mit Approbation erschien. In dem Sammelwerk Recueil de divers Traitez de theologie mystique, qui entrent dans la celèbre dispute du quietisme von 1699 findet sich (S. 337—492) jenes Lebensbild des Carmeliters zugleich mit seinen Schriften abgedruckt. Nach diesem Abdruck werden hier die Citate gegeben. — Späterhin, 1710 zu Amsterdam wurde diese Schrift gesondert unter dem Titel „Theologie der Gegenwart Gottes“ herausgegeben.

welcher dem Orden der barfüßigen Carmeliter angehörte, wurde zunächst sein Seelenführer. Auf dessen Rath zog er sich zunächst zu einem als Einsiedler lebenden Edelmann zurück, trat aber bald in das Kloster der barfüßigen Carmeliter zu Paris ein, wo er Jahre lang als Koch diente und sich in die quietistische Mystik immer mehr vertiefte. Seit 1650 galt er in Paris als die Zierde des Klosters, in welchem er volle vierzig Jahre lang nicht blos unter den Ordensbrüdern, sondern auch unter den Vielen, die aus der Stadt zu ihm kamen, um von ihm dem „Wandel in der Gegenwart Gottes" zu lernen, für Erweckung eines inneren religiösen Gebetslebens wirkte, bis er achtzig Jahre alt, am 12. Februar 1691 starb.

Die quietistische Frömmigkeit erscheint in dem Leben des Bruder Laurent in vollendeter Gestalt. Dasselbe beruhte auf dem Gedanken, daß „die Uebung der Gegenwart Gottes (l'exercice de la présence de Dieu)" der kürzeste, sicherste und leichteste Weg zur christlichen Vollkommenheit, daß sie die Form und das Leben aller Tugend, und daß sie die wirksamste Schutzwehr gegen die Sünde sei (Abrégé de la vie S. 358). Er erzählt, daß er, nachdem er vier Jahre (im Kloster) mit sich gerungen, endlich zu dem Entschlusse hindurch gedrungen sei, sich zur Genugthuung für seine Sünden (en satisfaction de mes péchés) ganz Gott hinzugeben und aus Liebe zu Gott auf Alles zu verzichten, was nicht Gott selbst sei, und daß er seitdem, von aller inneren Erregung befreit, in seiner Seele eine ununterbrochene tiefe Stille gefühlt habe. Er erfahre es seitdem an sich, daß seine Seele ihren eignen Mittelpunkt und in ihm eine Stätte bleibender Ruhe gefunden habe (comme si elle était eu son centre et en un lieu de repos). Seitdem erfreue er sich des Gefühls der lebendigen Gegenwart Gottes (presence de Dieu actuelle) oder vielmehr eines stummen und geheimen Zwiegesprächs seiner Seele mit Gott (un entretien muet et secret de l'âme avec Dieu). Sich auf die durch die Ordensregel vorgeschriebenen religiösen Uebungen beschränkend enthält er sich im Uebrigen des Gebetes in Worten gänzlich, indem er nur der wortlosen oraison lebte und seine Seele willenlos Gott überließ, sich selbst als einen Stein betrachtend, in welchen der göttliche Bildner sein eignes Bild eingraben sollte *). Dieses innere, stumme Gebetsleben war ihm, wie er selbst sagte, ganz zur Natur ge-

*) Er schreibt (S. 413): Mes oraisons ne sont plus qu'une continuation de ce même exercice. Quelquesfois je m'y considère comme une pierre devant un sculpteur, de laquelle il veut faire une statue. Me présentant ainsi devant Dieu je le prie de former en mon âme sa parfaite image.

worden*). Dieses nannte er den wahren, lebendigen Glauben, in welchem er Gott erfahre, Gott schaue; und den wahren, einigen Trost seiner Seele fand er eben darin, daß er durch den Glauben Gott schauen könne**).

Laurent hinterließ zwei Schriften, Maximes spirituels (in der Cölner Recueil S. 383 abgedruckt) und Briefe an verschiedene Persönlichkeiten, welche seinen geistlichen Rath in Anspruch nahmen, aus den Jahren 1682—1691 (Cölner Recueil S. 399—438). Mit demselben und mit der Biographie Laurent's wurden im Jahre 1593 mit Approbation des Bischofs von Chalons (vom 17. November 1693) zwei andre Schriften edirt, welche ebenfalls den Zweck hatten, die religiösen Gedanken des Carmeliters zur Darstellung zu bringen, nämlich die Schrift: Les moeurs et entretiens***) de Frère Laurent (Cölner Recueil S. 441 bis 485) und die Abhandlung: Pratique de l'exercice de la presence de Dieu, tirée des lettres du F. Laurent.

In diesen Schriften findet sie ein vollständiges System der quietistischen Mystik entwickelt, dessen wesentlichste Gedanken folgende sind:

Es giebt drei Weisen und Stufen der Einigung der Seele mit Gott, nämlich die union habituelle, auf der Gnadenmittheilung Gottes beruhend; die union virtuelle, die sich in bestimmten Handlungen bethätigt, durch welche der Mensch mit Gott in Einheit tritt und durch welche er mit Gott so lange in Einheit bleibt als diese Handlung dauert; und die union actuelle, die Vollkommenheit der Vereinigung des Menschen mit Gott, in welchem die Seele in lebensvollster und seligster Weise zu einem Gottes- und Liebesleben erregt wird, welches in Wahrheit nur aus einem einzigenAkt besteht, so daß diese union actuelle den Charakter vollkommenster Einfachheit gab (Maximes spirituelles, Cölner Recueil, S. 390).

Auf dieser dritten Stufe der Einigung der Seele mit Gott findet ein Verkehr derselben in ihrem tiefsten Grunde und Mittelpunkte mit Gott statt, wo die Seele mit Gott unmittelbar (coeur à coeur) spricht und sich einer Ruhe in Gott erfreut, die von Außen her nur selten und nur vorübergehend gestört werden kann (Ebendas. S. 393).

Dieses ist das selige Leben in der Gegenwart Gottes, welches zwar anfangs mit allerlei Hindernissen und Störungen zu kämpfen hat, welches

*) S. 379: Il disait, que cette adoration estoit passée chèz luy comme en nature.

**) S. 427 sagt Laurent (was sehr bezeichnend ist): Ce qui me console en cette vie, est que je vois Dieu par la foi; et je le vois d'une manière, qui pourrait me faire dire quelquesfois: Je ne crois plus, mais je vois. I'experimente ce que la foi nous enseigne.

***) Dieses sind die Berichte über Unterredungen, welche der Großvicar Beaufort mit Laurent gehabt hat.

aber die Seele schließlich dahin führt, daß sie sich von allen Creaturen innerlich ganz losreißt und kein anderes Leben in sich duldet als das Leben uud die Wirksamkeit Gottes (Maximes spirit. S. 398).

Dasselbe spricht sich aus in dem inneren Gebet (oraison), welches nichts anderes als das Athmen der Liebe Gottes in der Seele des Menschen ist (Entretiens S. 483).

Um aber zu dieser Vollkommenheit zu gelangen, ist es nöthig, daß der Mensch sich zur Mortifizirung seiner Sinnlichkeit (mortification des sens) entschließe, indem es unmöglich ist, daß eine Seele, die an der Creatur noch Wohlgefallen hat und in die Liebe zu ihr verstrickt ist, sich der Gegenwart Gottes vollkommen zu freuen vermöge (Maximes spirituelles, S. 396).

Dieses ist die erste Vorbedingung der Vollkommenheit; die zweite ist die, daß der Mensch sich in dem Sinne Gott ganz und gar überläßt und anheimstellt, daß er nicht einmal zu wissen begehrt, ob Seligkeit oder Verdammniß seiner in Ewigkeit wartet. Denn bezüglich des Letzteren kann die Angst wie die Zuversicht des Menschen immer nichtig sein, während die Selbstüberlassung an Gott immer den sichern Weg geht (Les moeurs de F. Laurent, S. 459).

Der Mensch soll daher sein ganzes Vertrauen auf Gott setzen, und sich aller Sorgen und alles Vertrauens auf andere Dinge, auch des Vertrauens auf die Menge seiner Andachtsübungen entäußern, — wennschon die letzteren an und für sich recht heilsam sind. Dieselben sind aber doch nur Mittel zur Erreichung des Zieles; hat daher der Mensch dieses Ziel, nämlich die Gegenwart Gottes, erreicht, so braucht derselbe zu den früheren Mitteln nicht zurückzukehren, da er vielmehr nur im Umgang mit Gott zu beharren und im Liebesverkehr mit ihm sich zu üben, nicht aber wieder zu den Mitteln zu greifen braucht, die ihn zu diesem Ziele seines Strebens bereits geführt haben *).

Ebensowenig als auf die einzelnen Mittel der Andacht setzt aber die in die Gegenwart Gottes und in den unmittelbaren Verkehr mit Gott erhobene Seele ihr Vertrauen auf Visionen, auf Ecstasen oder andere außerordentliche Vorkommnisse, die oft trügerisch sind oder die Seele

*) Lettres du F. Laurent, S. 406: Il est pourtant necessaire, de mettre toute sa confiance en Dieu, de se défaire de tous autres soins, même de quantité de devotions particulières quoique très bonnes, mais dont on se charge souvent mal à propos, puisqu'enfin ces devotions ne sont que des moyens pour arriver à la fin. Ainsi lorsque par cet exercice de la presence de Dieu nous sommes avec celui, qui est nôtre fin, il nous est inutile de retourner aux moyens; mais nous pouvons continuer avec lui nôtre commerce d'amour.

bei den Gaben Gottes festhalten, an denen sie sich erfreut, statt sie zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott selbst zu bringen *).

Hierin erweisen sich der Glaube und die Liebe der vollendeten Seele. Ihr Glaube besteht eben darin, daß sie sich Gott gegenüber auf Nichts gründet und sich Gott ohne alle Stütze überläßt. Dieser Glaube ist das Licht und das Leben der Seele. Denn nur Derjenige kann Gott erkennen, dem sich Gott unmittelbar zu erkennen giebt; und dieses kann nur so geschehen, daß Gott das Bild seines Wesens in die Seele selbst einzeichnet, indem jede durch Nachdenken über Gott (der im Nachdenken immer fern von der Seele ist) gewonnene Erkenntniß Gottes nur mangelhaft sein kann**).

In dieser Selbstüberlassung der Seele an Gott, in welcher diese auf sich selbst gar nicht sieht, hat darum auch die Liebe ihren eigentlichen Charakter. Dieselbe gründet sich in keiner Weise auf die Gnadengaben, welche die Seele von Gott empfangen hat. So herrlich auch die Gnaden sind, welche Gott der Seele spendet, so sind sie es doch nicht, um deren willen die Seele Gott liebt. Können doch ohnehin diese Gnadengaben die Seele nicht in diejenige Einigung mit Gott bringen, welche der einfache Akt des Glaubens erreicht (Lettres du F. L. S. 437). Die Liebe der in die lebendige Gegenwart Gottes erhobenen Seele zu Gott ist ohne irgend welches Interesse (amour sans aucun autre interêt), weshalb sich die Seele auch nicht darum kümmert, ob sie in der Ewigkeit werde verdammt oder begnadigt sein (sans se soucier, si'l serait damné ou si'l serait pardonné. Entretien avec le F. L. S. 470). Der wahre Christ, der sich ganz in den Dienst Gottes gestellt hat, hat daher den Wunsch, daß Gott, wenn es möglich wäre, nicht einmal die in Seinem Dienste gethanen Handlungen bemerken möchte, um sie lediglich zu Gottes Ehre und ohne einige Rücksicht auf sich selbst thun zu können (afin de les faire uniquement pour sa gloire et sans aucun retour sur lui même). Das ist die wahre „Reinheit der Liebe.“

Das einzige Verlangen, welches die reine Liebe haben kann, ist der

*) Les moeurs du F. Laurent, S. 455: La devotion du F. Laurent — n'était point sujette aux visions et aux autres choses extraordinaires. Il était persuadé, que celles mêmes qui sont véritables, sont le plus souvent des marques de la faiblesse d'une ame, qui s'arrête davantage au don de Dieu qu'à lui-même. — — Entretien avec le F. Laurent S. 471: — Que l'extase et le ravissement n'étaient que d'une ame qui s'amusait au don, au lieu de le reletter et d'aller à Dieu audela de son don.

**) Les moeurs du F. Laurent S. 444: Lui seul est capable de se faire connaitre tel qu'il est. Nous cherchons dans le raisonnement et dans les sciences comme dans une mauvaise copie ce que nous neligeons de voir dans un excellent original. Dieu lui-même se peint au fonds de nôtre ame.

Wunsch für Gott zu leiden. Dieses Leiden, wenn es ganz zur Ehre Gottes getragen wird, reinigt die Seele und ist eine Genugthuung für unsere Sünden. Denn die Heiligung der Seele wird nicht dadurch erreicht, daß der Mensch gewisse Werke thut, die er sonst nicht zu thun hätte, sondern lediglich dadurch, daß der Mensch Alles was er sonst für sich thut, ausschließlich zur Ehre Gottes thut (Entretien, S. 482). Indem daher der in der reinen Liebe lebenden Seele ihr irdisches Leiden nie genügt, so ist es für dieselbe ein Trost, jenseits des Grabes ein Fegfeuer zu wissen, wo sie zu Gottes Verherrlichung zu leiden und Gott für ihre Sünden eine Genugthuung zu geben vermag (Abregé de la vie S. 377). — —

Die Namen der zuletzt Genannten wurden bald durch einen Mann verdunkelt, der um die Mitte des Jahrhunderts und noch lange Zeit nachher als der Stern des nördlichen Frankreichs gefeiert ward, und der unbedingt als der erbaulichste Vertreter der quietistischen Mystik, welche Frankreich in dieser Zeit hervorbrachte, angesehen werden kann, — nämlich durch den gefeierten Jean de Bernières-Louvigny. Als Sohn reicher, adliger Eltern im Jahre 1602 in der Normandie geboren, hatte er sich einem weltlichen Berufe gewidmet und war königlicher Rath und Rentmeister an dem Zollhause zu Caën geworden. Bisher nur wegen seiner außerordentlichen Mildthätigkeit unter den Leuten zu Caën bekannt, wurde er später (seit Anfang der 1640er Jahre) weithin als hocherleuchteter Prediger des „inneren Wegs" gefeiert und wurde der Mittelpunkt der frommen Kreise im nördlichen Frankreich. Oft wurde er um geistlichen Rath mündlich und schriftlich angegangen. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in stiller Zurückgezogenheit, ausschließlich dem Gebete und der Förderung des inneren Gebetes in Anderen lebend. Erst 57 Jahre alt hauchte er am 3. Mai 1659 betend seine Seele aus.

Nach seinem Tode wurden seine zahlreichen Manuscripte gesammelt, und unter dem Titel oeuvres spirituels in vier Büchern (die beiden ersten betitelt: Le chrétien intérieur ou la conformité intérieure, que les Chrétiens doivent avoir avec Jésus Christ) herausgegeben. Das erste Buch des Chrétien intérieur erschien 1678 bereits in der zwölften Auflage. Dasselbe war damals bereits in 30,000 Exemplaren verkauft. *) P. Poiret hat später zwanzig Ausgaben des Werkes zusammengezählt. Außerdem wurde dasselbe auch in Uebersetzungen verbreitet. Schon 1666 war zu Antwerpen das erste Buch das Chrétien intérieur in holländischer Sprache erschienen, worauf bald eine deutsche und eine ita-

*) Nach Aussage des Verlegers im Vorwort.

lienische Uebersetzung (letztere von dem Prior Alexander Cenami zu Lucca veranstaltet) nachfolgten. *)

Louvigny findet die Vollkommenheit des religiösen Lebens in der „Gleichförmigkeit mit Jesu Christo mittelst der mystischen Vereinigung mit ihm, sonderlich in der Liebe zu seiner Armuth, Verachtung und zu seinem Leiden, wie auch in dem immerwährenden Herzensgebet und kindlichen Wandel in der Gegenwart Gottes". So stellt Tersteegen S. 59. den Kern der Lehre L.'s richtig dar. Dabei ist jedoch zu beachten, daß für Louvigny der Name Christi eine Bedeutung hat, die wir nur bei wenigen Quietisten wiederfinden. Er sagt (S. 236): „Das Wesen des Christenthums besteht darin, sich selbst zu verleugnen sein Kreuz auf sich zu nehmen und Jesu nachzufolgen". Allerdings kommt auch Louvigny hierbei nicht über den Gedanken der Nachbildung des Lebens Jesu hinaus; aber charakteristisch ist es, daß er (im Widerspruch mit Malaval und Anderen) den Gedanken vertritt (S. 287): „Wenn man zur Erkenntniß Jesu Christi in Gott gelangt ist, muß man sich nicht dermaßen mit der Gottheit beschäftigt halten, daß man das gekreuzigte Leben Jesu Christi vergesse, welches wir immerdar in uns auszuprägen trachten müssen, in welchem Stande wir auch immer sein mögen." Im Uebrigen vertritt Louvigny alle Gedanken und Anschauungen, welche überhaupt der quietistischen Mystik eigenthümlich sind. Er redet vom „bloßen" und „nackten Glauben" gerade so wie die andern Quietisten, z. B. S. 383 (wo er unter dem 3. März 1653 einem Freunde schreibt): „Du hast gar wol daran gethan, daß du deine Gebetsübung verändert hast, und mich dünkt, daß diese Veränderung von der Gnade herrührt. Darum halte dich in dem Aufmerken auf die Gottheit selbst von allen Begriffen und Gedanken an die Eigenschaften und Vollkommenheiten abgesondert. Dieses ist ein Aufmerken des Glaubens. Der Glaube aber ist einfältig und bloß, welcher, wenn er lauter ist, die Vielfältigkeit ausschließt; und dieses verhindert nicht, daß deine Seele nicht sollte eine Vereinigung mit der unendlich vollkommenen Gottheit haben, obschon sie keine unterschiedlichen Gedanken von den göttlichen Vollkommenheiten hat.

*) In Deutschland wurde Louvigny hauptsächlich durch einen Auszug bekannt, welchen Tersteegen aus den Schriften desselben unter dem Titel veröffentlichte: „Das verborgene Leben mit Christo in Gott, Auf eine recht-Evangelische Weise entdecket, und nach seinen wesentlichen Eigenschaften und Wirckungen vormals in Französischer Sprache beschrieben von dem erleuchteten Johann von Bernieres Louvigny. Anjetzo aus allen dessen gottseligen Schriften in teutscher Sprache kürtzlich zusammengezogen. — Frankfurt und Leipzig. 1728." — Nach dieser deutschen Ausgabe berichte ich über Louvigny's Lehre, weshalb die angegebenen Citate auf dieselbe zu beziehen sind.

Unser Herr fängt an dich leidentlicher Weise zu entblößen; lasse ihn machen, so wirst du von seiner Güte und Macht eine große Barmherzigkeit empfangen, wenn du dereinst ins Nichts gebracht sein wirst. Dieses ist das „reiche Nichts" *), worin Gott gefunden wird, nachdem man das Bild aller Creatur und auch sich selbst verloren hat."

Noch bestimmter spricht sich L. über das Wesen des „nackten Glaubens" S. 155 aus: „Bisweilen beraubt Gott die Seele der Klarheit und des Geschmackes des Glaubens, um sie auf eine wunderbare Weise leiden zu lassen. Nachdem er sie in den Ergötzungen und Freuden dieses erleuchteten Glaubens geführt hat, so entbößet er sie und läßet sie in dem nackten Glauben und in den heiligen Dunkelheiten, welche dichter sind als die Finsterniß Aegyptens. Hierin muß nun die Seele allein von Gott leben, sie darf an den Creaturen kein Wohlgefallen mehr haben und muß das Kreuz und Leiden, welches über sie kommt, willig tragen. Das Alles wird ohne Licht, ohne Salbung und Geschmack, ja sogar in großer Unlust und dunkler Finsterniß gethan und gelitten. Aber Gott läßt die Seele in diesen Kampf nur zu dem Zwecke gerathen, um ihr den Sieg zu geben. Darum ist nichts verloren, wenn man sich nur so verhält, daß man zugleich leidet und liebt".

Wie alle Quietisten so hebt auch Louvigny hervor, daß Gott nirgends anders zu suchen ist, als „im Grunde der eignen Seele". Dieses ist (S. 129) „das innere Kämmerlein, wo der Mensch Gott findet und in einer wunderbaren Weise seiner genießt." Hier gelangt der Mensch (S. 135) zur vollkommenen Einheit mit Gott". Das Einzige, was die Seele hierzu zu thun hat, ist (S. 111), daß sie sich „Gott überläßt, sich gegen die göttlichen Wirkungen nur leidentlich verhält und mit Einfalt hinnimmt, was Gott ihr geben will." Diese Passivität der Seele ist aber keine Müßigkeit derselben. Denn indem sich die Seele in dieser Passivität aller Dinge und sogar ihrer selbst entäußert, macht sich dieselbe hierdurch des Empfanges der übernatürlichen Wirkungen Gottes fähig (S. 133). Die unmittelbare Wirkung dieses beharrlichen passiven Verhaltens und dieser Selbstentäußerung der Seele ist aber der Eintritt des innern Stillschweigens derselben (S. 138).

Die Selbstentäußerung der Seele ist der mystische Tod derselben, in welchem die Seele ein dreifaches Absterben erleiden muß (S. 138—139). Die erste Abtödtung ist der Tod der äußeren Sinne, der so eintreten muß, daß alle sinnlichen Gegenstände der Seele zuwider und zu lauter Kreuz werden. Denn so lange die Seele noch an den Ergötzlichkeiten

---

*) Ein bei Louvigny häufig vorkommender Ausdruck.

der Sinne hängt, kann sie sich unmöglich zu Gott erheben." Der zweite Tod ist „die Vernichtung aller Gesichte und Empfindlichkeiten der inneren Sinne". Der dritte Tod, durch welchen die Seele gehen muß, ist der, daß die Seele selbst die „Wirksamkeit der Geisteskräfte, des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens absterben macht." — „Dieses ist das Allerschwierigste. Es geht geraume Zeit darauf hin, ehe die Seele nur einsieht, daß diese Abtödtung nöthig sei; und noch mehr Zeit, ehe sie zu derselben gelangt. Und wenn nicht Gott der Seele alle Nahrung und alle Stützen entzöge, die sie von ihren eigenen Lichtern (lumières) und von ihren eignen Willensregungen (affections de la volonté) empfängt, so würde sie nimmermehr damit fertig werden." —

Dieser dreifache Tod ist die Vorbedingung und der Anfang des neuen Lebens der Seele, welches sich in dem inneren Gebete (oraison) derselben bethätigt. Ueber das Wesen des inneren Gebetslebens spricht sich Louvigny am vollständigsten in einem ausführlichen Sendschreiben vom 20. Oktober 1654 aus (S. 174—182):

„Das Gebet ist eine Erhebung der Seele zu Gott durch die Kraft seines göttlichen Zuges, welcher, indem die Seele alle äußere und innere Creatur übersteigt, dieselbe in eine gänzliche Entblößung versetzt, um sie der unmittelbaren und vollkommenen Vereinigung mit Gott fähig zu machen. Aller Beistand, den man der schon zur Gnade des inneren Gebets gelangten Seele gewähren kann, beschränkt sich darauf, daß man sie von Zeit zu Zeit daran erinnert, sie möge sich nicht bei Etwas aufhalten lassen, was nicht Gott selbst sei."

„Das innere Gebet ist entweder ein solches, das zugleich thätig und leidend ist, (indem bald die Seele selbst wirkt, bald Gott in sich wirken läßt), oder es ist ein schlechthin leidendes, indem es zu seiner einzigen Stütze den leidentlichen Zug Gottes hat. In diesem Stande nimmt die Seele die göttliche Wirksamkeit durch eine stillschweigende Zustimmung in ihrem tiefsten Grunde auf und läßt sich nach und nach erheben von den Sinnen zum Geist und von dem Geiste zu Gott, der in dem Grunde der Seele seinen Sitz hat."

„In dieser ganzen Erhebung erfährt die Seele, daß sie entblößt werden muß von der Zuneigung zu den wahrnehmbaren Gnadengaben, Lichtern und Gefühlen. Darum entblößt sie Gott mit Unvermögenheit, Finsterniß, Dürre und Unempfindlichkeit, was die Seele in vollkommener Ergebung tragen muß. Gott vermehrt auch ihre innerlichen Schmerzen und läßt es zu, daß Zweifel in ihr auftauchen und sie in ein Dunkel führen, wo sie gar nichts mehr vor sich sieht."

„Da ist die Seele in den Stand der Vernichtigung eingetreten, in dem Gott sie aus sich selbst und aus allem Geschaffenen heraus gezogen hat, damit sie in Gott allein wohne. Dieses Wohnen in Gott und dieses Befestigtwerden in ihm ist ihr Gebet."

„In diesem Stande des dunkeln Glaubens wird der mystische Tod fortgesetzt, so jedoch, daß das göttliche Leben der Seele in ihm seinen Anfang nimmt. Die Finsterniß des Glaubens beginnt allmählich aufzuhellen und die Seele entdeckt, was Gott in sich ist. Dieses allgemeine stille Licht erkennt anfangs in Gott nichts Unterschiedliches; allmählich aber entdeckt die Seele den Herrn Jesum Christum in dem Abgrunde der Gottheit auf eine überschwenglich herrliche Weise, indem sie ihn sieht, wie man in dem hellen Glase eines Spiegels ein schönes Bild sieht, welches in der Kammer ist. Die Seele erfährt und schmeckt es aber, daß es nicht das Bild Christi, sondern Christus selbst ist. Vordem hatte der Mensch wohl eine Erkenntniß des Herrn Jesu Christi in den Kräften der Seele, voll Gnade und Wahrheit; jetzt aber beginnt Jesus das eigne Leben der Seele zu sein."

„Die Seele kann in dem Stande der Vernichtigung auch mündliche Gebete verrichten, kann auch nach einer gewissen Regel sich in der Abtödtung noch mehr üben; das Alles thut dann aber Christus in ihr, der ihr eigenes Leben geworden ist. —

Es gab in Frankreich Unzählige, welche diese in der großen Menge der Ausgaben und Uebersetzungen, in denen Bernieres' Schriften erschienen, ausgesprochenen und weit verbreiteten Gedanken als eine ganz neue Gestalt des Evangeliums, als Enthüllung des von der Schale der kirchlichen Dogmatik verdeckten Kernes desselben bewunderten und priesen. Eine mächtige Erregung der Gemüther, voll tiefen Ernstes und aufrichtiger Frömmigkeit ging von der Persönlichkeit und den Schriften Bernieres' aus, der im nördlichen Frankreich lange Zeit hindurch der dominirende Mittelpunkt aller quietistisch-frommen Kreise war.

In denselben ragte durch Geburt und persönlichen Einfluß vor Allen der edle Marquis Gaston Jean Baptist v. Renty *) hervor. Im Jahre 1611 auf dem Schlosse Beni in der niedern Normandie als einziger Sohn seines reich begüterten Vaters geboren, war Renty frühzeitig

*) Das Leben des Marquis von Renty ist von dessen Seelenführer, dem Pater Saint Jurius beschrieben. Diese Biographie soll in Paris 8—10 Auflagen erlebt haben. Poiret edirte dieselbe sodann in Amsterdam 1701 unter dem Titel: Le chrétien réel etc., und Tersteegen veranstaltete aus ihr einen Auszug, der in den „Lebensbeschreibungen heiliger Seelen," B. I. S. 7—180 abgedruckt ist.

durch das Buch des Thomas a Kempis „Von der Nachfolge Christi“ auf den „innern Weg“ der Frömmigkeit geführt worden, auf welchem ihn der Gedanke erfaßte, daß Christus Alles in Allem und daß er selbst Nichts sei. Von da an mit großem Eifer nach der christlichen Vollkommenheit strebend und (zum großen Leidwesen des Vaters) seine ganze äußere Lebensstellung für Nichts achtend, kam er indessen erst gegen Ende des Jahres 1644 mit seiner innern religiösen Lebensentwicklung zum Abschluß. Mit einer in sein eignes Blut getauchten Feder setzte er damals (am 3. Decbr. 1644) eine Erklärung auf, welche lautete: „Ich schenke Dir meine Freiheit, o mein Gott, und begehre von Dir das Nichts, wohin ein Christ kommen muß, damit er rein zu Dir gelangen möge.

Gaston Jean Baptista.

„Der Herr Jesus hat sich selbst ausgeleert uud vernichtigt bis zum Tod, ja zum Tode am Kreuze, darum hat ihn auch Gott erhöhet. Den 3. Decbr. 1644 Amen.“ —

Fortan war sein ganzes inneres Leben von dem Gedanken der Selbstvernichtigung (auch seiner Tugenden und seiner Gnadengüter) beherrscht, durch welche er zur vollkommenen Nachahmung des Lebens und Leidens Christi und zu einer solchen Vereinigung mit Gott gelangen wollte, daß alles eigene Leben in ihm zum Erlöschen und Gottes Wille in seiner Seele zur ausschließlichen Wirksamkeit komme. Am Weihnachtsfeste 1643 unterzeichnete er eine Erklärung, durch welche er sein eignes Wesen ganz von sich werfend sich „seinem Könige, dem heiligen Kinde Jesu“ als Sklave ganz zu eigen gab. Nur dem Herzensgebete ergebend erklärte er, daß er sich des Verstandes und des Gedächtnisses im Gebete nicht zu bedienen wisse. Wie alle Quietisten ging auch er dabei durch lange andauernde innere Leiden hin, in denen er sich hart am Abgrund der Hölle stehend sah, — jedoch des Gedankens sich trösten, daß er darin nur seinem Heiland nachfolge und wie dieser die Strafe der Sünde trage. Sein als Nachfolge Jesu getragenes Leiden war ihm daher eine Bürgschaft seiner innern Läuterung und seiner werdenden Vereinigung mit Gott, dessen Gegenwart ihm nimmer aus dem Sinne kam und dessen gnädigen Willen er sich gänzlich überließ. Dabei war Renty unablässig bemüht, nicht nur die innere, auf den Namen Jesu Christi gegründete Frömmigkeit überall, wohin er kam (auf seinen Gütern, im Kreise seiner Bekannten zu Rouen, zu Paris 2c.) zu erwecken, sondern auch Vereinigungen, denen in der Weise der ersten Christengemeinde zu Jerusalem alles gemeinsam sei, ins Leben zu rufen und dadurch den Geist christlicher Gemeinschaft im Volke neu zu erwecken. So begründete er zwei Societäten von Schneidern zu Paris, und eine Societät von

Schuhmachern daselbst und eine andere zu Toulouse, deren Angehörige zusammenlebten, Arbeit und Verdienst gemeinsam hatten, und Morgens und Abendes, sowie bei dem Beginn einer jeden Stunde gemeinschaftlich beteten. — Die Opferwilligkeit, mit welcher sich Renty allen Kranken, Armen und Bedrängten zu Christi Ehre hingab, war landkundig. — Er starb am 24. April 1649, noch mit seinem letzten Seufzer den Namen Jesu bekennend.

Mit ihm im lebhaften Verkehr hatte die Vorsteherin des Dominicanerinnenklosters zu Paris Elisabeth Baillou oder (wie sie mit ihrem Ordensnamen hieß) Elisabeth vom Kinde Jesus gestanden. *) Dieselbe (am 22. Juli 1613 zu Paris von begüterten Eltern geboren) war noch ganz jung in das Kloster (anfangs zu Metz, hernach zu Paris) gegangen, um hier ganz ungestört „in der Gegenwart Gottes" leben zu können. Ihre Religiosität hatte daher von Anfang an ein quietistisches Gepräge, so jedoch, daß dabei der Glaube an die Gerechtigkeit Jesu Christi bei ihr in fast evangelischer Klarheit hervortrat. Sie bekannte es offen, daß man allen Trost „in den Verdiensten Christi des Gekreuzigten" suchen müsse. Im Uebrigen waren ihre religiösen Anschauungen durchaus die der quietistischen Mystik. „In der Vernichtigung," sagt sie, „baut Gott den Thron seiner Herrlichkeit auf. — Durch die Vernichtigung lebt dieser gütige Gott in uns in der Fülle seiner Liebe, und durch dieselbe macht Er, daß wir in Ihm leben, — so daß, wenn eine Seele zur völligen Vernichtigung gelangt ist, Gott wirklich zu ihr spricht, was er sonst zu seinem Sohne sagt: „Heute habe ich Dich gezeugt," da er derselben in ihm ein neues Wesen und ein neues Leben giebt.

In dieser Vernichtigung alles natürlichen und eignen Wesens der Seele sah sie die wesentlichste Bedingung der Nachbildung des Lebens Christi und einer Vereinigung mit Ihm, in welcher Christi Wille so zum Willen des Menschen werde, daß dieser in ruhigster Passivität geschehen lasse, was Christus, was Gott mit ihm vorhabe. In diesem Sinne schrieb sie an Bernier: „Ich habe die Gestalt erkannt, in der meine Seele stehen müsse, damit sie mit dem Vorhaben, welches der Sohn Gottes, mein allerliebster Heiland, mir eröffnet hat, völlig übereinstimmt: daß er nämlich in mir wolle geboren werden und demnach durch die Wirksamkeit der Gnade der Liebe in mir alle die Geheimnisse oder Stände,

*) Die Lebensbeschreibung der Elisabeth vom Kinde Jesus wurde von deren Klosterschwestern, den Dominicanerinnen zu Paris, 1680 veröffentlicht. Poiret druckte diese Biographie 1702 zu Amsterdam als zweiten Theil seines Chrétien réel ab, und Tersteegen veranstaltete daraus einen Auszug in seinen „Lebensbeschreibungen heiliger Seelen," B. I, S. 3—144.

durch welche er eben nach seiner Liebe in den Tagen seines Fleisches gegangen ist, in mir erneuern wolle."

Bernieres antwortete ihr hierauf, ihre Gedanken bestätigend: „Wenn die Seele ganz vernichtigt ist, so existirt in ihr nur noch Christus; die Seele aber ist nicht mehr, lebt nicht mehr und wirkt nicht mehr. Dieses ist die letzte Stufe der Vollendung, da Christus in der Seele eben dieselben Geheimnisse wirkt, die Er allein hier auf Erden leidend, handelnd, wandelnd und redend gewirkt hat, und so dasselbe zeitliche Leben, welches Er auf Erden gelebt hat, erneuert. Dieses ist das größte Wunder, daß, da Jesus in der Ewigkeit ist, in den Schooß des Vaters versunken, dennoch ganz von Neuem beginnt Mensch zu werden, geboren zu werden und zu leben in der Zeit, gleichwie er darin in den Tagen seines sterblichen Lebens gelebt hat."

Außer Bernieres war ihr vertrautester geistlicher Berather der Beichtvater des Kloster, der ebenfalls der quietistischen Mystik ergebene Pater Saint Jurius. Von ihm liegt ein Brief an Elisabeth vor, aus welchem zu ersehen ist, in welchem Sinne er deren Seele leitete. P. Jurius schreibt ihr nämlich: „Sie haben oftmals in Ihrem Glaubensbekenntniß diese Worte ausgesprochen: „ „Er ist niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten, aufgefahren gen Himmel." " Sie müssen wissen, meine liebe Schwester, daß es in dem geistlichen Leben einen Stand giebt, den man den Stand der Hölle nennt, und einen anderen, welcher der Stand des Paradieses genannt wird. — Ihr Brief berührt diesen ersten Stand und Sie haben auch etwas von dem zweiten erfahren. — Erinnern Sie sich, daß Ihr Gut in Ihrem Tod besteht, Ihre Vollkommenheit in Ihrer Vernichtigung. Sterben Sie darum allen Begierden ab, selbst den Begierden zu denjenigen Dingen, die Ihrer Meinung nach Ihnen am förderlichsten sind, und bringen Sie sich immermehr zum Nichts mit unserem Herrn Jesu, von welchem Sanct Paulus spricht: „ „Er hat sich selbst vernichtigt." " Vielleicht wird Ihnen dieses zu Nutz gereichen; beherzigen Sie nur, daß Ihnen nichts so nothwendig ist als Jesus Christus allein, und daß es allein Gott ist, in welchem Sie Ihre Ruhe und Ihre Vollkommenheit finden können." —

Dieses letzte Wort ihres treuen Seelenführers bewahrte Elisabeth in treuem Herzen bis an ihres Lebens Ende, welches am 5. December 1677 erfolgte.

Der Marquis Renty pries die Elisabeth als eine der erhabensten Seelen, welche er kannte; aber höher noch schätzte derselbe eine Ordensfrau, die ebenfalls mit ihm und mit Bernieres im trautesten Verkehr stand, nämlich die Ursulinerin „Maria von der Menschwerdung."

Dieselbe, — ihr eigentlicher Name war Marie Guyart*), — war am 18. Oktober 1599 von unbemittelten Eltern zu Tours geboren. Frühzeitig war in ihr eine brünstige Jesus-Liebe erwacht, welche sie zur Innerlichkeit führte. Ungern trat sie nach dem Willen ihrer Eltern, erst siebzehn Jahre alt in die Ehe, aus der sie sich jedoch schon nach zwei Jahren durch den Tod ihres Mannes befreit sah. Sie war froh, jetzt dem Zuge ihres Herzens zur Einsamkeit und Stille folgen zu können, brach daher allen Verkehr ab und lebte der Contemplation und dem Gebet. Hier durchlebte sie nun bald die verschiedenen Stufen der Mystik, die Vernichtigung der Sinne und der Geisteskräfte, die Entblößung, die Ausleerung, fortwährend im schmerzlich-süßesten Liebesverkehr mit Jesu schwelgend. Bald sah sie sich auch in ihrer Seele zu Schauungen erhoben, in denen ihr die Geheimnisse Gottes offenbar wurden. In einer dieser Visionen schaute sie die drei Personen der Trinität in ihrem Liebesverkehr (communication internes) und sah und fühlte es, wie das ewige „Wort" sie umarmte und sich mit ihr als seiner Braut so innig vereinte, daß sie sich selbst ganz in Gott verlor, und durch diese Selbsterlierung in den himmlischen Geliebten „ganz Er selbst" ward. An die Stelle ihres eignen Willens war nun durch den heiligen Geist der Wille Gottes getreten. — Seitdem sah sie sich als von der Welt ganz abgelöst an und zog daher, ihr einziges Kind der Fürsorge Gottes überlassend, 1631 in das Ursulinerinnenkloster zu Tours ein, wo sie den Namen „Maria von der Menschenwerdung" annahm.

Hier erfuhr nun ihre Seele wieder alsbald die mächtigsten Erregungen, in denen sie durch Abgründe der Finsterniß und des Lichts hindurchging, bis es sich in ihrem Inneren wieder klärte. „Ich fand mich," so berichtet sie, „in einem neuen Stande. Dieser Stand war ein Friede, eine Ruhe, ein Nicht-wollen, und ein Wohnen in dem Willen Gottes."

Einige Jahre später (1639) wanderte sie mit einer nach Canada bestimmten Mission nach Nordamerika aus. Bernieres, mit dem sie schon geraume Zeit hindurch im Verkehr gewesen, begleitete sie auf der Reise bis nach Dieppe.

---

*) Die Mittheilungen über ihr Leben hat ihr (von ihr verlassener) Sohn veranlaßt, der (ebenfalls der quietistischen Mystik ergeben) als Benediktiner unter dem Namen Claude Martin (auch als Freund der Frau von Guyon, Biographie I. 29, 5. 10) bekannt geworden ist. Derselbe veröffentlichte nach der Mutter Tod deren Biographie zu Paris 1677 unter dem Titel: La vie de la V. Mère Marie de l'Incarnation. Auch Briefe derselben wurden zu Paris edirt. Tersteegen stellte daraus in den Lebensbeschreibungen heiliger Seelen B. I. einen Auszug her.

In Canada lebte sie nun als Vorsteherin eines neu errichteten Klosters, welches der Mittelpunkt der unter den Wilden begonnenen Mission war. Aus den zahlreichen Aufzeichnungen, die sie daselbst machte, erhellt, wie tief sie sich in die quietistische Mystik eingelebt hatte. Der Centralgedanke, der ihre Seele beherrschte, war der des „fleischgewordenen Wortes," durch dessen Liebe sie sich gereinigt, beseligt und verzehrt fühlte. Oft sah sie sich in ihrer Verzückung im Angesichte der Hölle stehen und ihre Seele empfand die Qual der Verdammniß. War aber die Qual vorüber, so tröstete sie sich damit den Gedanken an das „fleischgewordene Wort" auch in diesem Reinigungsfeuer festgehalten, und dasselbe in vollkommenster Liebe und Ergebung ertragen zu haben. Oft redet sie davon, daß sie bereit sei in die Hölle zu gehen, wenn es zu größerer Verherrlichung Gottes geschehen könne. — Die Vereinigung mit Gott, in der sie lebte, bezeichnet sie als ein sanftes, liebliches Athmen in Gott, in welchem sie sich oft gedrungen fühle, in unaussprechlicher Weise zu Gott zu reden. Ueber irgend Etwas zu meditiren, sei ihr dann unmöglich. — Maria, — welche von Bernieres als die Theresia der neuen Welt gepriesen ward, starb am 30. April 1672. —

Außer den Genannten und außer denen, welche dem von Bernieres repräsentirten Kreise angehörten, lebten aber in Frankreich unzählige Andere, die auf diesem oder jenem Wege mit den Gedanken der quietistischen Mystik vertraut geworden waren, und in derselben ihren Frieden suchten. Und zwar fand sich diese Richtung in allen Ständen und in allen Schichten der Gesellschaft vor. Hochberühmt war um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts und in der nächstfolgenden Zeit die „gute Armelle,"*) — eine arme Dienstmagd, die am 9. September 1606 in der Bretagne als Tochter eines Bauersmannes, Georg Nikolaus, geboren war, die ganz allein auf ihrem einsamen stillen Wege das Wesen der „inneren Frömmigkeit" gefunden und dieselbe mit der ganzen Inbrunst ihres treuen Herzens bewahrt und gepflegt hatte. „Es muß gestorben sein, damit man in Gott leben kann," sprach sie oft. Unablässig rang sie darnach sich selbst abzusterben, in der Gegenwart Gottes zu

---

*) Dieselbe konnte weder lesen noch schreiben; aber eine Ursulinerin zu Vennes, Joanna de la Nativité, die mit ihr bekannt war, schrieb ihre Mittheilungen auf, die sich allmählich zu einer ausführlichen Biographie vervollständigten, welche unter dem Titel „Der Triumph der göttlichen Liebe" zweimal zu Paris im Druck erschien, und hernach in sorgfältiger Ueberarbeitung von Poiret 1704 zu Amsterdam unter dem Titel „Die Schule der reinen Liebe Gottes" herausgegeben ward. Hieraus veranstaltete Tersteegen einen Auszug unter dem Titel: „Das Leben der Armella Nikolas" in den „Lebensbeschreibungen heiliger Seelen," B. I.

leben, und in freudiger Selbstüberlassung an Gott, in geduldigem Tragen aller Heimsuchungen und Leiden nach dem Vorbilde Jesu sich zu einer solchen Vereinigung mit Gott zu erheben, daß sie ganz und gar zu einem Werkzeuge Gottes würde. „Es lebe Jesus und seine Schmerzen,“ war ihr Wahlspruch. Als sie am 24. Oktober 1671 gestorben war, rühmte ihr Seelenführer von ihr: „Ich habe das Glück gehabt, diese treffliche Seele an die dreißig Jahre zu kennen und ihr zu dienen; sie war in Wahrheit ein Seraph auf Erden.“ —

Wie in Frankreich so hatte die quietistische Mystik aber auch in Belgien einen überaus fruchtbaren Boden gefunden. Doch wurde derselbe hier in weiteren Kreisen erst infolge der Wirksamkeit einer Klosterfrau, der fast wie eine Heilige verehrten Augustinerin Johanna Maria von Cambry heimisch *).

Johanna war am 15. November 1581 zu Douay geboren. Ihr Vater Michel von Cambry war erster Rath der Stadt Tournay; ihre Mutter hieß Luise von Guyon. In ihrer frühesten Jugend der Welt und ihren Freuden ergeben, fühlte sie sich durch Träume und Gesichte allmählich zum Nachdenken über die Nichtigkeit ihres ganzen Treibens angeregt. Bald klagte sie sich voll tiefer Reue der Uebertretung aller Gebote Gottes an, brach mit ihrer Vergangenheit und trat im November 1604 in das Augustinerinnenkloster (die Abtei Prés genannt) zu Tournay ein, wo sie den Namen de la Présentation annahm. Hier, sich ihrem Heiland zu Füßen werfend, lebte sie nur der innerlichsten Contemplation, wobei sich oft bei ihr die wunderbarsten Visionen einstellten. Ihr Beten ging ganz gewöhnlich in Verzückung über. Dann aber trat bei ihr das trostloseste Gefühl der Verlassung ein, welches sie vier Jahre lang folterte. Um so eifriger rang sie im Gebet und um so strenger nahm sie sich in Zucht. Selbst

*) Die Nachrichten über das Leben der Johanna sind von dem Bruder derselben, dem Canonicus Pierre du Cambry zu Renaix gesammelt. Dieselben erschienen 1659 zu Antwerpen im Druck (deutsch von Tersteegen in den Lebensbeschreibungen“ B. I. edirt). Ihre Schriften (die sie ihrer Ueberzeugung nach alle infolge göttlicher Eingebung verfaßt hatte) waren einzeln großen Theils schon während ihres Lebens veröffentlicht. Eine Gesammtausgabe derselben erschien später unter dem Titel: Les oeuvres spirituelles de Soeur Jeanne Marie de la Présentation, premièrement Jenne de Cambry, Tournay 1665 (4°). Dieselbe umfaßt sechs Tractate: 1. Kleine Uebung die Liebe Gottes zu erlangen; 2. Vier Bücher von der Zerstörung der Eigenliebe und der Aufbauung der Liebe Gottes (früher zu Tournay 1622 und 1627, später 1645 zu Paris erschienen); 3. die mystische Fackel (schon 1631 zu Tournay edirt); 4. Von der Verbesserung des Ehestandes (zu Ryssel verfaßt); 5. Trauerklage einer gefangenen Seele in ihrem sterblichen Leibe; und 6. von der Vortrefflichkeit der Einsamkeit.

Nachts lag sie vor Gott auf den Knieen, sich nur wenige Stunden zum Schlafen gönnend. Zugleich versagte sie sich Alles (angenehme Speisen u. dergl.) was irgendwie ihren Sinnen wohlthat. Erst ganz allmählich fühlte sie sich von den Liebesarmen des Erlösers wieder umfangen.

Im Jahre 1619 wurde sie in ein anderes Kloster zu Tournay, Sion genannt, versetzt, in welchem sie jedoch nur zwei Jahre blieb, indem ihr 1621 das Amt einer Vorsteherin des in die größte Dissolution gerathenen Convents zu Menain übertragen ward, den sie zur Regel zurückführen sollte. Johanna that dieses mit solchem Geschick, daß sie allmählich als eine von Gott mit ganz besonderen Gaben ausgerüstete Seele verehrt wurde. Daher erhielt sie oft aus der Stadt und Umgegend Besuch von allerlei Leuten, welche von ihr geistlichen Rath und Hülfe begehrten.

Inzwischen vertiefte sich Johanna mehr und mehr in ihre Contemplationen; die Verzückungen und Offenbarungen, welche sie erhielt, wurden häufiger, und allmählich fühlte sie sich ganz in das Wesen Gottes versetzt und umgebildet. In diesem „Cabinet des Paradieses“ wollte sie nun ungestört und von aller Welt abgelöst ruhen. Dazu aber paßten ihre Geschäfte in dem Kloster nicht. Auf ihren Wunsch wurde ihr daher an der Andreaskirche zu Ryssel ein Häuschen angebaut, in welches sie, am Katharinentag 1625 feierlich eingeführt, sich einschließen ließ. Hier lebte sie nun in fast ununterbrochenem mystischen Gebet viele Jahre, bis sie am 19. Juli 1639 starb.

Die quietistische Mystik Johanna's finden wir schon in einer ihrer ersten Schriften, „von der Zerstörung der Eigenliebe“ vollständig entwickelt. Zur Symbolisirung der verschiedenen Stufen der Contemplation gebraucht sie hier das Sinnbild der vier Jahreszeiten. Zunächst spricht sie von der angeborenen Verderbtheit des menschlichen Herzens und von der ersten Bekehrung der Seele, worin sie ihre natürliche Lust darangiebt, und anfängt sich aufs Gebet zu verlegen. Da empfängt die Seele oft kleine empfindliche Tröstungen und Süßigkeiten, daß sie oft sich schon im Paradiese glaubt. Sie ward daher voll Zerknirschung, indem sie bedenkt, wie sehr sie Gott beleidigt hat, und wonnigliche Thränen werden ihr Brot bei Tag und bei Nacht. Hernach müht sie sich ab mit Kasteiung ihres Leibes, mit Wachen und Fasten, wobei sie aber, um mit den Bußübungen nicht auf Irrwege zu gerathen, eines erleuchteten Führers bedarf.

Auf dieser Stufe sieht sich die Seele oft noch von ihren Affekten überwunden und trotz aller guten Vorsätze vom Bösen überwältigt, — weil der Grund in ihr noch nicht erneuert ist. Diese gänzliche Erneuerung der Seele kann nur durch zwei Dinge bewirkt werden, nämlich durch ein völliges Absterben des inneren sowohl als des äußeren

Menschen und durch das immerwährende Gebet. Ist beides in den Menschen vereint, dann folgt auf den Winter der Frühling der Seele, wo in dieser ein ganz neues Leben aufblüht. Indem nämlich die Seele sich Gott ganz überlassen hat, so tritt dieselbe in eine Vereinigung mit Gott ein, nicht nur mit ihren Willen sondern mit allen ihren Kräften, daß sie gar nicht mehr auf Erden zu sein glaubt, indem sie sich ihres natürlichen Wesens nicht mehr erinnert uud alle Dinge in Gott sieht.

Die übrigen Schriften Johanna's enthalten die nähere Ausführung dieser Gedanken. An ihren Seelenführer schreibt sie einst: „Mein lieber Vater, dieser Stand, den mir Gott zu schauen gegeben hat, ist so lauter und der Genuß Gottes ist in diesem Stande so vollkommen, daß es scheint, als sei zwischen Gott und der Seele kein Mittel vorhanden. Die Seele sieht allda in Gott seinen heiligen Willen und in diesem Willen sieht sie Alles, was Gott von ihr fordert. Und aus diesem heiligen und nackten Willen Gottes entspringt die Ausübung aller Tugenden ohne Unterscheidung, d. h. ohne daß Verstand und Gedächtniß auf die wirkliche Ausübung dieser Tugenden bedacht sind. Da hat die Seele keinen anderen Willen mehr als den Willen Gottes und das Verlangen der Erfüllung desselben in allen Stücken; sie hat keinen anderen Gedanken mehr als den Gedanken an Gott und für Gott. Die Seele ist in diesem Gedanken so fest an Gott und an Gottes Gerechtigkeit gebunden, daß sie, wenn sie ihren Vater oder ihre Mutter oder andere Angehörige in der Hölle sähe, sie darüber keine Pein empfinden könnte, sondern sie würde sich in der Liebe Gottes auch hierbei der Gerechtigkeit Gottes freuen."

Die Schriften Johanna's enthalten überhaupt sehr Vieles, was als Thema der späterhin in eingehenderer Weise von Frau von Guyon gelieferten Ausführungen angesehen werden kann. Ihren Ausruf: Vive la croix! vivent les douleurs! könnte man einer ganzen Reihe von Aufsätzen der letzteren als Motto beigeben. — Der Gedanke des mystischen Verkehrs verschiedener Personen, die äußerlich ohne alle Berührung sind, findet sich bei ihr bereits angedeutet, indem sie sagt: „Wenn der Geist Gottes einer Seele des Nächsten Gebrechen entdeckt, so empfindet die Seele eine Liebe zu dem Nächsten und ein Mit-Leiden mit demselben, durch das sie sich gedrungen fühlt für denselben zu beten." — Ebenso redet sie von einem Akte, in welchem sie, sich von der Hölle bedroht sehend, Gott ganz zum Opfer dargebracht und sich Seinem Willen rückhaltlos überlassen habe. — Besonders charakteristisch ist aber, was sie über ein am 13. März 1628 für ihren leidenden und verfolgten Bruder Gott dargebrachtes Opfer erzählt. Sie sagte nämlich zu Gott im Gebet: „Mein Gott, wie kannst Du es mit ansehen, daß Deine Braut in solchen

Leiden ist? und gab Gott ihr und ihres Bruders Herz als Opfer hin. Darauf vernahm sie die Stimme: „Wenn Du haben willst, daß ich Deines Bruders Herz annehmen soll, so muß er auch mit Deinem und mit meinem Herzen gekreuzigt werden, damit ich es zum Brandopfer für Gott, meinem Vater mache.“ Johanna erzählt dann, daß sie dieses zufrieden gewesen sei, dem Herrn sein Herz, ihr eignes und das ihres Bruders geopfert und ihn gebeten habe, sich dieses Opfer gefallen zu lassen. Als sie dann aber noch in Sorge gewesen sei wegen dieses Opfers, habe ihr der Herr weiter gesagt: „Du leidest in Deinem Bruder, weil Du ihn liebst, und ich leide in Dir und in ihm, weil ich Dich und weil ich ihn liebe; weil ihr aber noch in dem sterblichen und gebrechlichen Leibe seid, so empfindet ihr die Schmerzen“; worauf ihr der Herr noch gezeigt habe, daß er in seinen Geschöpfen ohne Schmerzen leide.

In ihrer letzten Schrift, in der „mystischen Fackel“, faßt Johanna die Hauptgedanken ihrer Mystik nochmals übersichtlich zusammen. Indem sie nämlich klar machen will, was sie unter dem „Cabinet der Seelen“ versteht, führt sie aus, daß Gott für seine Freunde verschiedne Kammern habe. Er hat deren für die Unvollkommnen, für die Geförderten und für die Vollkommnen; und unter den letzteren hat Gott wieder seine vertrauten Freunde und Lieblinge, mit denen er sich am innigsten vereinigt. Für diese hat er noch eine ganz besondere Kammer.

Die Anfänger haben natürliche Gaben, die aber noch durch die Gnade so unterstützt werden, daß sie zur Mortifizirung ihrer fünf äußeren Sinne gelangen und daß die vorher der Welt zugewendete Neigung des Gemüths sich nur auf Gott richtet, die Seele beginnt dann über ihre Sünden Leid zu tragen und ihren Willen an Gott hinzugeben.“

„Zieht dann Gott die Seele durch die Gnadengaben des innerlichen Gebets und der Beschauung, womit immer die Absterbung verbunden ist, zu sich, so gelangt die Seele in die zweite Kammer, wo sie sich der ersten aber noch unvollkommnen Liebesvereinigung mit Jesus erfreut.“

„In der dritten Kammer, welche den Vollkommnen gehört, werden die übernatürlichen Gnaden, die geistlichen Trunkenheiten, Entzückungen u. dergl. erfahren. Doch geht es auch hier nicht ohne den noch fortdauernden Schmerz der Absterbung ab.“

„Das Cabinet aber, in welches der Bräutigam die Braut zuletzt einführt, ist die Gottheit, worin die Seele verschlungen ist und mit Gott von Mund zu Mund redet. Da vereinigt sich das erschaffene Wesen der Seele mit dem unerschaffenen Wesen Gottes. Da läßt Gott durch ein immerwährendes Schauen die Seele alle Geheimnisse des Himmels sehen.“ —

Außer den Genannten war es namentlich die quietistische Karmeliterin

Sabbathruhe feiert *). Indem sich dann die Seele ganz und gar vom Geiste Gottes leiten läßt, ohne selbst etwas für sich zu wollen, ist der Mensch zu dem geworden, was er ursprünglich sein sollte, und ist zu einer Vollkommenheit erhoben, welche sich selbst in seinen physischen Leibesleben kund giebt **).

Die hier genannten literarischen Vertreter der quietistischen Mystik sind nur ein Theil der Vielen, welche in Wort und Schrift das Evangelium von der im Innern der Seele durch Contemplation, Selbstvernichtigung und wortloses Herzensgebet in der Nachfolge Jesu zu erlangenden Vollkommenheit der Seele verkündigten. Zu ihnen gehörte auch der fromme Barnabit Lacombe aus Thonon in Savoyen, dessen Schrift Analyse de l'oraison mentale im Jahre 1686 zu Vercelli mit Approbation, hernach auch lateinisch unter dem Titel erschien: Orationis mentalis analysis deque variis eiusdem speciebus iudicium ex divini verbi sanctorumque patrum sententiis concionatum ***).

*) S. 235: Felix hic sabbatismus, in quo nulla distractionum molestia, nulla passionum inordinatio, nulla coelestium gaudiorum interruptio adstat! Felix maxime hic sabbatismus, in quo pia anima magis passive quam active se habet! Nun folgt der Gedanke der mystischen Elevation des Körpers, den auch Gelen vertritt, indem er sagt: Unde etiam tam fortes attractus et sorsum actiones toto eo tempore, quo in summo hoc versatur, (licet ad annum, aut alterum perseveraret!) experitur, ut si Deo O. M. placeret pondus corporis alleviare, nec momento unico in terra consistere sibi videretur possibile, quin illico cum spiritu usque adeo elevato ipsum quoque corpus summa coelorum ac super quaevis imaginaria spatia altitudinesque coascenderet, ut ei, qui super omnes est, etiam adstare liceret.

**) S. 246: Et hoc quidem non aliunde, quam ex abundanti amicitia Dei, omnes totius compositi humani potentias bene afficiente usque ad ipsum corpus, quod suo sibique proportionato modo reficitur.

***) Ich habe das Buch (von welchem schon zu Weißmanns Zeit nur noch in England ein Exemplar aufzutreiben war) leider nirgends auffinden können, und mag nach dem, was Kosegarten im Anhang zu seiner Schrift „Die Ströme" (Stralsund, 1817) als „Maximen Lacombe's" mittheilt, nicht berichten, weil diese Uebersetzung offenbar über alle Gebühr frei ist. — Daß übrigens Lacombe ausgeprägter Quietist war, wird schon durch die eine Stelle bewiesen, welche Bossuet in seiner Instruction sur les états d'oraison. Liv. III. (Ausgabe Argentina, 1755 S. 68) aus der Analyse mittheilt. Zufolge derselben unterschied Lacombe in Kap. I., seiner Schrift das Gebet d. h. oraison mentale, als oraison de meditation ou de discours, 2, oraison d'affection und 3, oraison de contemplation. In Kap. 10 führt er aus, daß wenn der Christ zu einer höheren Stufe des Lebens gelangt ist, er die den vorausgehenden Stufen eignende Weise des Gebets und der Andacht zu verlassen hat: On doit quitter la méditation ou le discours dans l'oraison d'affection; il faut aussi s'abstenir des affections, lorsque l'oraison de silence ou de quiétude nous est commandée. Als Grund

In allen diesen Schriften finden wir durchweg eine und dieselbe Idee der Mystik entwickelt. Alle stellen in derselben Weise die Mystik zur Scholastik in Gegensatz, alle wollen durch die Mystik die Seele schon hier auf Erden zur Vollkommenheit der Seligen im Himmel führen, alle lehren, daß die Mystik verglichen mit der kirchlichen Religiosität und mit der kirchlichen Uebung des religiösen Lebens der kürzere und sichrere Weg zur Vollkommenheit sei; alle lehren, daß die Seele, um diesen Weg (l'interieur, via interna, camino interno, interior, strada interna) zu gehen, von der Meditation, die nur eine äußerliche Gotteserkenntniß, nur äußerliche Bußübung, nur eine Gegenwart Gottes in der Idee und Vorstellung kennt und nur zur Besserung des Lebens in seiner Oberfläche, nur zur Heilung einzelner Schäden, nur zur Beseitigung einzelner Gebrechen nicht aber zur Heilung der Seele in der Wurzel ihres Lebens, nicht zur gänzlichen Ertödtung des alten und zur Gestaltung eines ganz neuen Menschen, nicht zur Vereinigung der Seele mit Gott führt, — zur Contemplation fortschreiten und daß diese eine wesentlich passive Contemplation sein müsse, in welcher die Seele nur einen einzigen Akt der Hingebung und des Glaubens an Gott in vollkommenster Selbstentäußerung und Liebe verrichtet, der in die Ewigkeit hineinreicht und infolge dessen Gott zum ausschließlichen Leben der Seele wird, welches sich in der oraison passive, mentale, oraison de remise, d'abandonnement, de quiétude bethätigt. Alle die einzelnen Akte des Denkens und Thuns, des Glaubens und der Liebe, des Gebets und der Danksagung, auf welche die Seele sonst ihr Vertrauen setzte, fallen nun hinweg. Die Seele will gar nichts mehr, als daß Gottes Wille an ihr geschehe, gleichviel ob derselbe dieses oder jenes mit ihr vorhabe; sie will dieses in vollkommener reiner Liebe zu Gott, so daß sie dabei an sich selbst gar nicht denkt. Die Seele geht daher durch diese völlig uninteressirte Liebe, durch ihren völlig nackten Glauben, die beide von aller begehrenden Hoffnung gereinigt sind, in die vollkommenste Ruhe uud durch diese in ihre Vollkommenheit ein, die sie in ihrer Wesens-Einigung mit Gott gewonnen hat.

---

giebt er an: que celui qui est à la fin, quitte les moiens; que celui qui est au terme, quitte le chemin; qui celui, qui demeure toujours dans les moiens et veut toujours être dans la voie, n'arrivera jamais. Auf der Stufe der Contemplation angekommen hat daher der Christ das Gebet der Meditation und der Affection fallen zu lassen. Nun gehören nicht nur die Psalmen, die Hymnen und liturgischen Gebete der Kirche, sondern auch das Gebet des Herrn zur oraison d'affection (Kap. 4); folglich sind dieselben auf der Stufe der Contemplation zu unterlassen. Denn auch die oraison dominicale ist entièrement aspiratif, woraus Lacombe (Kap. 6) folgert, qu'encore qu'elle semble contenir toute la plenitude de la perfection, elle élève ceux, qui se la rendent familière, à un état plus haut.

Alle quietistischen Mystiker gehen dabei von dem Gedanken aus, daß Gott die **absolute Liebe** (L'Amour essentiel, Le souverain amour, l'amoroso Padre, l'immensa Amabilità) ist,*) und daß darum die Hingabe an ihn und die Vereinigung mit ihm nur in vollkommenster Liebe (amorosa advertencia, amorosa apprensione, caritá disenteressata, amour desinteressé) geschehen kann; in der sich die liebende Seele mit dem unendlich Geliebten (l'Aimé, l'Epoux) vermählt.

Die Neugestaltung religiösen Lebens und religiösen Bewußtseins, welche hierdurch begründet wurde, charakterisirte sich zunächst dadurch, daß der Name Jesu Christi unter dem Schutte der scholastischen Lehre wieder hervorgezogen und in gewisser Weise in den Mittelpunkt des religiösen Denkens und Lebens gestellt ward. Denn die quietistische Contemplation sollte wesentlich Nachfolge Jesu, Nachbildung des Lebens und Leidens Jesu Christi sein.

Hiermit hing es zusammen, daß in der quietistischen Frömmigkeit das christliche Leben, das Reich Gottes als ein wesentlich innerliches zur Erneuerung gekommen war, und zwar in zwiefacher Hinsicht. Einerseits nämlich wurde der Gedanke geltend gemacht, daß dasselbe sich nicht in äußerem, kirchlich geordnetem Thun, sondern daß es sich inwendig in der Seele gestalte; und sodann wurde gelehrt, daß die Reinigung und Vollendung der Seele, wennschon sie auf ihrer niederen Stufe, in ihren Anfängen von der Heilswirksamkeit der Kirche abhängig und bedingt sei, doch auf der Stufe der passiven Contemplation lediglich auf der Seele selbst, und auf der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in ihr beruhe, und daß die Seele, indem sie alles innere Leiden in reiner Liebe zu Gottes Ehre trage, für die eigenen Sünden, wie auch für die Sünden Anderer satisfaktorisch zu leiden und das Opfer Christi (welches die Kirche in ihrer äußerlichen Weise auf dem Altare darstelle), in sich selbst vollkommen nachzubilden und zu vollkommener Läuterung hindurchzubringen vermöge, so daß sie möglicherweise einer Reinigung jenseits des Grabes (also auch der kirchlichen Hülfleistung) nicht mehr bedürfe.

Die quietistische Mystik wollte also zeigen, wie die Seele, durch die Heilswirksamkeit der Kirche auf eine gewisse Stufe erhoben, von da sich innerlich aus der hierarchischen Fessel heraus und zu unmittelbarer, freier Vereinigung mit Gott emporheben könne.

Damit war freilich alles das, worauf die katholische Kirche den

---

*) Es ist nicht richtig, wenn **Herzog** in der theol. Realencyclopädie B. XII. S. 427 annimmt, daß der Quietismus den abstracten wesenlosen Gottesbegriff der neuplatonischen Mystik erneuert habe.

größten Werth legte, zum großen Theil entwerthet. Vor dem neuen Glanze des Namens Jesu Christi mußte nothwendig der Heiligenschein, den die Kirche verliehen, erbleichen, wennschon er noch geglaubt wurde; die Abhängigkeit von der hierarchischen Gewalt mußte in demselben Maaße schwinden, als die Seele sich in unmittelbaren Zusammenhang mit Gott erhoben und sich in der ausschließlichen Gewalt des Willens Gottes wußte; und die Lehre von dem Werthe der kirchlichen Uebungen und von der Verdienstlichkeit der Werke mußte umsomehr in Schatten treten, als die quietistische Mystik in ihrer Lehre von der resignirenden Ruhe der Seele in Gott das eigentliche Licht des Evangeliums sah.

Zwei Begriffe, welche dem katholisch-kirchlichen Bewußtsein eigneten, mußten sich hiernach vollständig ändern, — nämlich der Begriff der Vollkommenheit und der Begriff der Geistlichkeit. Beide beruhten auf dem Dogma von den evangelischen Consilien. Diesem Dogma war aber in der quietistischen Mystik aller Boden entzogen; denn dieselbe sprach von einer Vollkommenheit des christlichen Lebens, die auf ganz anderen Grundlagen und Bedingungen als auf den evangelischen Consilien beruhe und machte geltend, daß diese Vollkommenheit von jedem Christen, daß sie ebenso von Laien, als von Geistlichen, ebenso von Weltleuten als von Ordensleuten erreicht werden könnte und angestrebt werden sollte.*)

Bei dem mächtigen Einfluß, den die quietistische Mystik auf die religiösen Anschauungen der Zeit überhaupt ausübte, mußte daher die „öffentliche Meinung" der Kirche sich bezüglich des Begriffes der Vollkommenheit auch außerhalb der quietistischen Kreise allmählich zu Ungunsten des kirchlichen Dogmas von den Consilien ändern.

Unter dieser Vollkommenheit dachte sich aber die quietistische Mystik nichts geringeres als die Vollendung, welche der gläubigen Seele, wenn dieselbe auf dem Wege der Meditation, der äußeren kirchlichen Religiosität einhergeht, erst in dem ewigen Leben zu Theil wird. Darauf beruhte der Gedanke von dem einmaligen, keiner Wiederholung bedürftigen Akte des Glaubens, der sich in der Ewigkeit fortsetzte, und der Gedanke von der Möglichkeit einer diesseitigen satisfaktorischen Reinigung der Seele, welche die Nothwendigkeit einer Reinigung der Seele im Purgatorium ausschließe. Diese Auffassung des Werthes der Contemplation und der

*) Indem daher die Lehre der quietistischen Mystik nicht (wie die Scholastik) für Kleriker und Ordensleute, sondern für den Christen überhaupt, für das christliche Volk bestimmt war, so begreift es sich, daß die literärischen Vertreter derselben ihre Schriften fast durchweg nicht in lateinischer, sondern in der Landessprache verfaßten und herausgaben.

Unter denen, welche sich der religiösen Bewegung der Zeit anschlossen, quietistische Bücher lasen, an quietistischen Erbauungsstunden und Andachtsübungen Theil nahmen, waren wohl nicht wenige, welche eben nur die Mode mitmachten. Aber im Ganzen und Großen lag doch dieser Erhebung des religiösen Geistes jener Zeit ein tiefer, sittlicher Ernst zum Grunde, der sich in einem eifrigen Streben nach Gottähnlichkeit auch im äußeren Leben bekundete. Daher begann die quietistische Mystik auch auf die sittlichen Lebenszustände der romanischen Welt in heilsamster Weise einzuwirken.*)

---

§. 4.
Michael de Molinos in Rom.

So hatte sich die quietistische Mystik in der romanischen Welt der katholischen Kirche gestaltet und war zu einem Gemeingut aller ernsteren, frommen Gemüther, namentlich auch in Spanien, und hier besonders in den Klöstern geworden. Alle eigentlichen Autoritäten dieser Richtung der Frömmigkeit, welche das sechzehnte Jahrhundert hervorgebracht hatte, gehörten der spanischen Kirche an; und die gefeiertsten Andachtsbücher dieser Mystik, welche während des siebzehnten Jahrhunderts in Italien und Frankreich gelesen wurden, waren Uebersetzungen von Schriften, die von spanischen Kirchenmännern in spanischer Sprache veröffentlicht waren. Man hätte den Quietismus geradezu die spanische Mystik nennen können.

Unter den Vielen, welche sich in dieselbe vertieften und sie als den Weg zur Vollkommenheit christlichen Wesens und Lebens verherrlichten, war auch ein junger spanischer Kleriker, der gelehrte und gebildete Doctor der Theologie Michael de Molinos, der, aus einer vornehmen und wohlhabenden arragonischen Familie gebürtig, und nicht gewillt, sich an

---

*) Man vergleiche z. B. was Petrucci (s. § 5.) in seiner Schrift: La contemplazione mist. acquist. (S. 68 ff.) über den Einfluß des Quietismus auf das religiös-sittliche Leben der Anhänger desselben mittheilt: A dire il vero parmi che basti per dimostrare il valore di questa contemplazione il veder anime que prima così conosceano ed esercitavano la mentale orazione, — e che viveano rilassatissime di costumi, ed alcune eran macchiate di colpe assai grave, darsi a Dio, cangiar maniera di vivere, applicarsi ad orare, e non già per un paio d'hore il giorno, ma sette, otte, dieci cotidiane ed anche più spendere in attuale orazione con lo spirito immerso in Dio, infigurato bensì, mà amato con ardor vivo di carità disinteressata, la quale non cerca gusti, mà vuol dar gusto all' Amato etc.

ein bestimmtes Kirchenamt zu fesseln, im Jahre 1669 oder 1670 sich wegen gewisser Familienverhältnisse veranlaßt sah, nach Rom überzusiedeln*) Eine tief innerliche, fromme Persönlichkeit, mild und freundlich und voll leutseligen Wesens, und dabei in der Theologie — nicht blos in den Schriften der Mystiker, sondern auch in denen der Väter der Kirche und in der Scholastik — wohl bewandert, zog er sehr bald in Rom die Aufmerksamkeit Vieler auf sich; und da er im Beichtstuhl auf die von der Kirche vorgeschriebenen Satisfactionen wenig Werth legte, dagegen von den inneren Anliegen der Seelen viel sprach, bezüglich derselben viel liebevolles Verständniß kund gab und sich aller Derer, die in innerer Noth waren, in aufrichtiger Hingabe an sie annahm, so war er bald der gefeiertste und gesuchteste Beichtvater der großen Stadt, in welcher er als der Apostel einer bis dahin noch wenig bekannten oder beachteten Frömmigkeit galt, die doch eigentliche Frömmigkeit sei. Namentlich in den vornehmen Kreisen der geistlichen, wie der weltlichen Gesellschaft war Molinos bald hoch angesehen. In jener waren insbesondere die Cardinäle Cassanata, Carpegna, Azzolini, der Botschafter des französischen Königshofes Kardinal d'Estrées, ein Schüler des edlen und freisinnigen Launoi, sowie die nachherigen Cardinäle Colloredi, Ciceri und Petrucci, auch mehrere Jesuiten und andere Kleriker seine begeisterten Anhänger. Unter der großen Zahl derselben wurde in Rom der Cardinal Benedikt Odeschalchi sogar als der begeistertste bezeichnet, namentlich als derselbe (1676) unter dem Namen Innozenz XI. den Stuhl Petri bestiegen hatte und — eine der edelsten Zierden, die denselben je inne gehabt (er hat unter der Verfolgung der Jansenisten und der Hugenotten schwer geseufzt) — Molinos seines vertrautesten Umganges würdigte, ja ihm sogar einen päpstlichen Palast zur Wohnung überwies. Das ganze Verhalten des ernsten und frommen Papstes gegen den spanischen Priester ließ es erkennen, daß er in demselben das Werkzeug zu einer vollständigen Neugestaltung des Frömmigkeitslebens der katholischen Kirche gefunden zu haben glaubte.**) In den Augen des römischen Volkes war hiermit Mo-

*) Alles was sich auf den Lebenslauf des Molinos und auf dessen literärisches Auftreten bezieht, ist in votrefflicher Weise erst dänisch, dann deutsch in der Zeitschrift für die historische Theologie 1854 und 1855 von dem Kopenhagener Professor der Theologie Scharling unter dem Titel dargestellt: „Michael de Molinos, ein Bild aus der Kirchengeschichte des siebzehnten Jahrhunderts.

**) Eine Hauptquelle unserer Kunde von dem Geschicke des Molinos und der Anhänger desselben in Italien, sind die Briefe, welche damals ein Engländer als Supplement zu den Reiseberichten des anglikanischen Bischofs Gilbert Burnet veröffentlichte. Dieselben erschienen 1688 unter dem Titel: Three letters, con-

linos der am meisten beglaubigte und empfohlene Beichtvater und Seelenführer Roms.*)

Die Art und Weise aber, in welcher derselbe die Beichtenden ansprach, veranlaßte es, daß dieselben oft Fragen an ihn richteten, die sich in genügender Weise mündlich nicht so schnell beantworten ließen. Das, was sich Molinos als die von jedem ernsten Christen anzustrebende Vollkommenheit des christlichen Lebens dachte, war doch in den Augen so Vieler eine ganz neue Religiosität, über welche die Menge nothwendig erst noch aufgeklärt werden mußte. Daher beschloß Molinos eine Anweisung zum Wandel in „inwendiger Frömmigkeit" zu schreiben, welche er indessen nicht zu veröffentlichen, sondern denen, die ihn um geistlichen Rath angingen, zu ihrer Belehrung privatim mitzutheilen beabsichtigte. So wurde mit dem Manuscripte auch ein Minister Provinzialis F. Giovanni di Santa Maria, ein begeisterter Verehrer des Verfassers bekannt. Derselbe ersuchte den letzteren wiederholt, seine Schrift durch den Druck der Oeffentlichkeit zu übergeben, jedoch lange Zeit vergebens, bis es ihm gelang, durch den Beichtvater des Molinos sich den Besitz des Manuscripts und die Gestattung zur Veröffentlichung desselben zu erwirken. So erschien nun die Schrift im Jahre 1675 zu Rom unter dem Titel:

Guida spirituale, che disinvolge l'anima e la conduce per l'interior camino all acquisto della perfetta contemplazione e del ricco tesoro della pace interiore. Del Dottor Michele di Molinos (12⁰).

Molinos hatte zur weiteren Ausführung eines Abschnittes dieser

---

cerning de present state of Italy, written in the year 1687. I. Relating to the affair of Molinos and the Quietists. — Being a supplement to Dr. Burnets Letters. Printed in the year 1688. (12⁰). Hier wird S. 52 erzählt: When the Pope, that now reigns, was advanced to the throne (1676) — he took most particular notice of him, and made it visibly apparent, that even in all that exaltation he thought, id might contribute to raise his character, if he were considered as a friend of Molinos and an encourager of his design. For he lodged him in an apartement of the Palace and put many singular marks of his esteem on him. This made him become still the more conspicuous, when he had the advantage of favour joined to his other qualities, tho' he neihter seemed to be fond of it, nor lifted up with it. His conversation was much desired, and many priests came not only to form themselves according to his method, but to dispose all their penetents to follow it. And it grew so much to be in vogue in Rome, thal all the Nuns, except those who had Jesuites to their confessors, began to lay aside their rosaries and other devotions, and to give themselves much to the practice of mental prayer.

*) Der Herausgeber des Guida spirituale gebraucht im Vorwort bezüglich des Molinos die Worte: continuamente occupato nella consolatione e nel governo delle anime senza numero, que Iddio gli fida, senza ch'egli alcuna ne cerchi.

Schrift noch eine Abhandlung über die Heilsamkeit der täglichen Communion in spanischer Sprache geschrieben. Ein Ungenannter bat ihn, ebenfalls diese Abhandlung, und zwar in italienischer Uebertragung, zur Veröffentlichung gelangen zu lassen, fand aber bei Molinos kein Gehör, weshalb er sich endlich entschloß, die Abhandlung selbst durch einen frommen, der Mystik ergebenen Geistlichen ins Italienische übertragen zu lassen und sie in dieser Uebertragung unter dem Titel zu veröffentlichen:

Breve trattato della cotidiana communione, diviso in trè capitoli, composto in idioma Spagnuolo dal Dottore Michele de Molinos, sacerdote; e fatto tradurre e mandato à luce da un altro divoto sacerdote. In einer 1678 von Jacob Hertz zu Venedig veranstalteten Ausgabe wurden dann beide Schriften zusammen abgedruckt, was seitdem regelmäßig geschah (zunächst in neuen Auflagen dieser Ausgabe, z. B. Rom, 1681, Venedig, 1685).*)

Der Guida spirituale**) umfaßt außer dem Vorwort an den Leser (l'autore à chi legge) und dem Proömium drei Theile.

In dem Vorwort weist Molinos auf den Unterschied der mystischen und der scholastischen Theologie hin (non è la scienza mistica d'ingegno ma di esperienza; non è inventata ma provata; non letta ma ricevuta;

*) Außerdem erschienen Uebersetzungen beider Schriften in vielen anderen Sprachen, z. B. lateinisch unter dem Titel: D. Michaelis de Molinos, sacerdotis, Manuductio spiritualis, extricans animam, eamque per viam interiorem ad acquirendam contemplationis perfectionem ac divitem pacis interioris thesaurum deducens, una cum tractatu eiusdem de quotidiana communione, fideliter et stylo Mysticorum conformiter in latinam linguam translata a. M. Aug. Hermanno Franckio. Lips. 1687; deutsch unter dem Titel: „Michael de Molinos, Theol. Doctoris und Predigers, Geistlicher Wegweiser, die Seele von den sinnlichen Dingen abzuziehen und durch den innerlichen Weg zur völligen Beschauung und inneren Ruhe zu führen" von Gottfried Arnold (3. Auflage, Frankfurt, 1712).

**) Mabillon sagt in seinem Iter italicum T. I., S. 72, was hernach öfters behauptet worden ist, daß der Guida spirituale ursprünglich in spanischer Sprache erschienen, und daß die italienische Veröffentlichung nur eine Uebersetzung des Originals sei, allein mit Unrecht. Denn 1) ist ein Exemplar einer spanischen Orginalausgabe des Guida spirituale (aus dem Jahre 1675) nicht vorhanden; 2) wird wohl auf dem Titel und im Vorwort der Abhandlung von der täglichen Communion erwähnt, daß dieselbe von Molinos in spanischer Sprache geschrieben und ins Italienische übersetzt worden sei, dagegen von dem Guida spirituale wird dieses nicht gesagt (wobei aber zu bemerken ist, daß auch die erste Ausgabe jener Abhandlung eine italienische war); und 3) war das Manuscript des Guida spirituale von Molinos lediglich für die Gemeinde, welche sich in Rom an denselben angeschlossen hatte, geschrieben.

e perciò sicurissima ed efficace, di grande aiuto e copioso frutto. Ella non entra nell'anima per gli orecchi, nè per la continua lettione de' libri, mà per la liberal infusione del Divino Spirito, la cui grazia si communica con deliciosissima intrinsichezza a'semplici e piccioli); und erinnert daran, daß sein Buch nur für Diejenigen geschrieben ist, welche nicht anders als durch innere Erfahrung des Heils zur Erkenntniß desselben kommen wollen.

In dem Proömium führt Molinos aus, daß es zwei Wege zu Gott giebt, nämlich den der Meditation oder des discursiven Denkens (discorso), und den des reinen Glaubens (pura fede) oder der Contemplation, characterisirt dann beide und explizirt den Unterschied der (niederen) erworbenen, aktiven (attiva ed acquistata) und der (höheren) eingegossenen, passiven (infusa e passiva) Contemplation, worauf eine Besprechung des Gegensatzes zwischen dem Eigenwillen des Menschen und dem Streben nach dem inneren Frieden folgt.

Von den drei Theilen des Buches selbst handelt der erste „von den Finsternissen, der Trockenheit und den Versuchungen, mit denen Gott die Seelen reinigt, und von der inneren Sammlung". Im zweiten Buche weist Molinos nach, daß die Seele auf dem Wege zur Vollkommenheit nothwendig einen „geistlichen Vater" haben müsse und daß sie sich demselben mit unbedingtem Gehorsam unterzuordnen habe, worauf der Unterschied der inneren und der äußeren Buße besprochen wird. Im dritten Buche folgt sodann die Darstellung und Beleuchtung des Standes der Seele in ihrer Vollkommenheit. —

„Du sollst wissen," so beginnt Molinos den ersten Theil des Buches, „daß Deine Seele der Mittelpunkt, die Wohnung und das Reich Gottes ist. Willst Du darum, daß der höchste König auf diesem Throne Deiner Seele sich niederlasse, so mußt Du sie rein, ruhig, aller Dinge ledig (voto) und friedlich erhalten, rein von Sünden und Gebrechen, von aller Furcht frei, aller Begierden und Gedanken ledig und voll Friedens in Anfechtung und Drangsal. — Dein hauptsächliches und immerwährendes Streben muß sein, diesen Thron deines Herzens in Frieden zu setzen, damit der höchste König auf ihm sich niederlasse. Dieses wirst Du erreichen, wenn Du mittelst innerer Sammlung in dich selbst eingehst. Dein ganzer Schutz muß das Gebet und die liebevolle Sammlung (l'amoroso raccoglimento) in der Gegenwart Gottes sein."

Von diesem Gedanken ausgehend, lehrt Molinos, daß es zwei Wege des religiösen Lebens giebt, die Meditation und die Contemplation. Darum giebt es auch zwei Arten geistlichen Lebens, ein äußerliches und ein innerliches. Diejenigen, welche auf dem äußeren Wege einhergehen und der

Meditation leben, suchen von außen her Gott zu erkennen und durch äußere Bußübungen sich Gott zu nahen. Sie suchen die Gegenwart Gottes in der Idee und in allerlei bildlichen Vorstellungen der Phantasie, und glauben, daß sie sich nur dann der Gegenwart Gottes erfreuen könnten, wenn sie ein wahrnehmbares Gefühl derselben hätten. Dieser Weg ist wohl für Anfänger gut, führt aber nicht zur Vollkommenheit, nicht zum Besitze Gottes und gewährt dem Menschen nur den Namen des Geistlichen.*)

Diejenigen dagegen, welche den inneren Weg wandeln, der zur Vollkommenheit und zur wirklichen Vereinigung mit Gott führt, haben sich mit resignirender Ergebung an Gott in ihr Inneres zurückgezogen, wo sie in vollkommenster Selbstentäußerung mittelst des reinen, von allen bildlichen Vorstellungen losgemachten Glaubens voll inneren Friedens und in tiefer Ruhe in Gottes Gegenwart leben. Diese durch innerliche Mortification gereinigten Seelen sind, weil sie sich selbst vollkommen überwunden, zur wahren inneren Freiheit gelangt, in welcher sie ihrer selbst Herr sind. Durch ihren Eintritt in den Stand der Vollkommenheit ist ihnen auch eine vollkommene Erkenntniß der Gottheit und Menschheit Christi zu Theil geworden. Von aller Weltliebe sind sie frei; denn sie freuen sich nur ihrer Verlassenheit.**)

*) III, 1: Due maniere di persone spirituali si ritrovano, interiori ed esteriori. Queste cercano Iddio per di fuori, col discorso, coll' imaginazione e considerazione; procurano con gran sforzo, per conseguire le virtù, molte astinenze, macerazione di corpo e mortificazione dei sensi. Si danno alla rigorosa penitenza, vestonsi di cilicci, castigano la carne con discipline, procurano il silentio e portano la presenza di Dio, formandoselo presente nella loro idea o imaginazione, or come pastore, or come medico, or come padre e signore: e tutto ciò è meditazione. — Per questa strada desiderano d'esser grandi ed à forza di voluntarie ed esteriori mortificazioni vanno in traccia de' sensibili affetti e fervorosi sentimenti, parendogli, che sol quando gli hanno, risieda Dio in essi. Questo e camino esteriore e di principianti; ed ancorchè sia buono, non si arriverà per esso alla perfezione, anzi non vi si darà un passo, come manifesta l'esperienza in molti, che dopo cinquant anni di questo esercizio esteriore ritrovansi voti di Dio e pieni di se medisimi, avendo di spirituali il solo nome.

**) III, 2: Vi sono altri veri spirituali, che son passati per i principij del camino interiore, che conduce alla perfezione ed all' unione con Dio, ed à cui li chiamò il Signore per sua infinita misericordia da quell' esteriore camino, in cui prima s'esercitarono. Questi ritirati nell' interno delle loro anime, con vera rassegnazione nelle mani di Dio, con spogliamento e dimenticanza totale, anche di sè medesimi, van sempre con sollevato spirito alla presenza del Signore, per mezzo della fede pura senza imagine, forma ò figura, ma con gran sicurezza, fondata nella tranquillità e quiete interiore, nel cui infuso raccoglimento tira lo spirito con tanta forza, che fà li dentro raccoglier l'anima,

Auf dem ersteren Wege will der Mensch Gott durch sein Nachdenken außer sich finden, indem er ihn außer sich sucht. Ist es aber nicht Thorheit außer sich zu suchen, was man in sich hat? (I, 19). Die Vollkommenheit des Menschen muß vor Allem in den Regungen des Willens zu Stande kommen (I, 21). Denn die Heiligkeit besteht nicht darin, daß man sich von Gottes Eigenschaften schulgerechte Begriffe macht, sondern darin, daß man Gott liebt und sich selbst verleugnet (III, 171).

Es ist eine allgemeine, und daher die wichtigste Regel der mystischen Theologie, daß man sich erst in der Praxis derselben üben muß, ehe man zur Theorie kommt, und daß man erst selbst ihre Wirkungen und Früchte durch die Uebung der übernatürlichen Contemplation erfahren und empfinden muß, ehe man mit Kenntniß der Sache davon reden kann (III, 177).

Das Studium, welches nicht Gottes Ehre zum einzigen Zweck hat, ist der kürzeste Weg zur Hölle, — wegen der Eitelkeit, die dieses Studium beseelt (III, 179).

Obwohl die Predigten gelehrter Leute, die den heiligen Geist nicht haben, aus allerlei anziehenden Geschichten, schönen Beschreibungen und auserlesenen Sprüchen zusammengesetzt sind, so können sie doch nicht mit Recht Gottes Wort, sondern nur Menschenwort oder vielmehr falsches Gold genannt werden. Solche Prediger sind der Christen Verderber, als die sie nur mit Wind und Eitelkeit weiden, so daß sie beide, diese und jene, von Gott fern bleiben. Das sind Lehrer, die ihre Schüler mit dem Winde verderblicher Subtilitäten nähren, die ihnen Steine statt des Brotes, Blätter statt der Früchte und statt gesunder Speise geschmacklose Erde mit vergiftetem Honig vermischt geben (III, 166—167).

In dem Grunde unseres Herzens ist der Grund unseres Heiles; da offenbart Gott seine Wunder. Darum wollen wir uns in das Meer seiner unendlichen Güte versenken und uns darin verlieren und da unbeweglich bleiben (III, 59).*)

---

il cuore, il corpo e tutte le corporali forze. — 3: Queste anime, come che di già son passate per l'interior mortificazione e sono state da Dio purgate, da Dio della tribulazione, con infiniti ed horribili tormenti, ordinati tutti dalla sua mano ed a suo modo, son signore di se medesime, perchè in tutto si son vinte e negate. Onde vivono con gran riposo e pace interiore. — 4: Han conseguito già queste anime un gran lume e vero conoscimento di Christo nostro Signore, sì della divinità come dell' humanità. — 5: Queste felice e sublimate anime di niuna cosa del mondo si rallegrano, fuorchè del disprezzo e del vedersi solo e del vedersi sole e da tutti abbandonate.

*) Colà c'ingolfiamo e ci perdiamo nel mare immenso dell' infinita sua bontà, in cui restiamo stabili ed immobili.

Daß Gott eine Seele von der Meditation zur Contemplation und inneren Ruhe erhebt, wird an bestimmten Kennzeichen erkannt. Das erste ist, daß die Seele nicht mehr, oder wenigstens nicht ohne große Mühe Betrachtungen anzustellen vermag, denn die Meditation, sagt die heilige Theresia, will Gott suchen; hat sie aber Gott gefunden, so denkt sie nicht mehr daran ihn zu begreifen. Das zweite Kennzeichen ist, daß die Seele die Einsamkeit aufsucht und Gespräche vermeidet. Das dritte ist, daß der Seele das Lesen geistlicher Bücher langweilig wird; das vierte, daß die Seele den festen Vorsatz hat, im Gebete anzuhalten; das fünfte, daß sie tiefe Scham über sich selbst, Abscheu vor der Sünde und ernste Ehrfurcht vor Gott hat. (Einl. 1—26).

Es giebt vier Mittel, welche zur Vollkommenheit und zum inneren Frieden führen: das Gebet, der Gehorsam, die häufige Communion und die innere Mortification.*)

Das wahre Gebet hat das innere mystische Schweigen und die innere Sammlung zur Voraussetzung.

Es giebt drei Arten des Schweigens (silentio): in den Worten, im Begehren und im Denken. Das erste ist eine Vollkommenheit; das zweite ist es noch mehr; aber das dritte ist das vollkommenste Schweigen. Im Schweigen der Worte gewinnt man die Tugend; in dem zweiten Schweigen erlangt man die Ruhe; durch das Schweigen der Gedanken kommt man zur inneren Sammlung. Nichts redend, nichts begehrend, nichts denkend kommt man zum vollkommenen mystischen Schweigen (perfetto silentio mistico), in welchem Gott zur Seele spricht und sich ihr mittheilt (I, 128).

Die innere Sammlung (il raccoglimento interiore) ist der Glaube und das Schweigen in der Gegenwart Gottes. Darum mußt du dich gewöhnen, dich in seiner Gegenwart mit einem liebevollen Aufmerken zu sammeln, indem du ihn bei dir selbst in dem innersten Grunde deiner Seele ohne Bild und Gestalt und ohne irgend welche Zergliederung und Unterscheidung der Vollkommenheit und Eigenschaft durch das allgemeine Schauen und Erkennen eines liebevollen, dunkeln Glaubens betrachtest (I, 64: mirandolo dentro te medesima nel più intimo del' anima tua, senza forma, specie, modo ò figura, in vista e general notitia di fede amorosa ed oscura, senza veruna distinzione di perfezione ò attributo). Da mußt Du Dich Gott rückhaltslos überlassen, deine Sinne ganz ver-

*) II, 56: Quattro sono le cose più necessariè per conseguire la perfezione e la pace interiore. La prima è l'oratione; la seconda l'obbedienza; la terza la frequente communione: la quarta la mortificazione interiore.

schließen, damit Er ganz und gar deiner Herr sei. Darum muß dein Glaube rein, und allgemein, ohne Bilder, ohne discursives Denken, ohne Reflexion und ohne Unterscheidung des Einzelnen sein.*)

Durch einen Akt dieses Glaubens hat sich die Seele in die Gegenwart Gottes zu erheben, und hat den ganzen Tag, das ganze Jahr, das ganze Leben hindurch diesen Einen Akt der Contemplation fortzusetzen. Nicht aber darf die Seele in eine Vielheit von Glaubensakten und wahrnehmbaren Gefühlen eingehen, weil sie dadurch die Reinheit und Einfachheit des Glaubens verlieren würde.**)

Hört der Mensch auf zu beten, so hat er nur dafür Sorge zu tragen, daß die Seele aus ihrer Richtung zu Gott nicht herausfällt, sondern in derselben auch unter den Geschäften des Lebens und in der Erfüllung der mannigfachen Berufsobliegenheiten beharrt und mit gänzlicher Resignation an den göttlichen Willen hingegeben bleibt. Dann braucht sie ihren Glaubensakt nicht zu wiederholen: mitten im Leben stehend und von dessen mannichfachen Pflichtbeziehungen in Thätigkeit gesetzt, beharrt sie dann doch in der Gegenwart Gottes und im Gebet.***)

---

*) I, 65: Quivi rinchiuderai i sensi, mettendo in Dio la cura d'ogni tuo bene, con una solitudine e totale dimenticanza di tutte le cose di questa vita. Finalmente deve la fede esser pura, senza imagini ò specie, semplice, senza discorsi, e universale, senza riflessione di cose distinte.

**) I, 85: Devi andare all' orazione à darti totalmente nelle mani divine, con perfetta rassignazione, facendo un atto di fede, credendo che stai nella divina presenza, rimanendo poi in quel santo otio, con quiete, silentio e riposo; procurando di continuar tutto il giorno, tutto l'anno ed in tutta la vita quel primo atto di contemplazione, per fede ed amore. — 86: Non hai d'andare à moltiplicar questi atti, ni à ripetere sensibili affetti, perchè impediscono la purità dell' atto spirituale e perfetto della volontà. — Derselbe Gedanke wie bei Falkoni!

***) Um dieses klar zu machen gebraucht Molinos ein Gleichniß (I, 111): Quando una persona incomincia à caminare per portarsi à Roma, tutti i passi, che dà nel viaggio, son voluntarii et tutta volta non è necessario, que ad ogni passo manifesti il suo desiderio ò faccia nuovo atto della volontà, dicendo „voglio andare à Roma, io vo à Roma." Imperciocchè in virtù di quel primo atto, c'hebbe di viaggiar verso Roma persèvera sempre in esso la volontà, di modo che camina senza dirlo, ancorchè non camini senza volerlo. Sperimenterai in oltre chiaramente, che questo viaggiante con un sol' atto di volontà e con un volere camina, parla, sente, vede, discorre, mangia e fa altre diversi operazioni, senza che queste gl' interrompano la prima volontà nè anche l'attual caminare verso Roma. — Nell' istessa maniera accade nell'anima contemplativa, fatta una volta la determinazione di far la volontà di Dio e di stare alla sua presenza etc.

Die zweite Voraussetzung des Fortschritts der Seele von der Meditation zur Contemplation und zu ihrer Vollendung in Gott ist die gehorsame Hingabe an die kirchliche Autorität eines erleuchteten Seelenführers. Denn nur Wenigen wird es zu Theil, daß Gott sie (wie die h. Katharina von Siena) unmittelbar leitet. Indem daher die Selbstsucht und die Selbstverblendung den Menschen von Natur ganz und gar beherrscht, so daß er, wenn er nach seinem eignen Urtheil sich helfen will, nur nach Dingen greift, die ihm schädlich sind, so muß das Streben des Menschen nach der Vollkommenheit geradezu auf grundsätzlichem Mißtrauen gegen sein eignes Urtheil beruhen*), d. h. der Mensch muß sich mit unbedingtem Gehorsam von seinem Seelenführer (Padre spirituale) leiten lassen. (II, 1 ff.)

Weiterhin ist als wirksames Mittel zur Erreichung der Vollkommenheit ein möglichst häufiger, womöglich täglicher Gebrauch der Communion hervorzuheben. Durch diesen wird die Seele in den Besitz aller Gnaden des Evangeliums und aller Tugenden gesetzt,**) weshalb Beichtväter ihre

*) II, 88: Sappi, che non darai un passo nella via dello spirito, mentre non procuri di vincer questo fiero nemico del proprio giudizio; e l'anima, che non conoscerà questo danno non avrà mai rimedio. — 89: Tutti siamo infermi della malattia di amore e di giudizio proprio. Siam tutti pieni di noi medesimi. Non sappiamo appetire che le cose à noi nocive, e quel che ci giova, ci dispiace e ci attedia. E necessario dunque usare il remedio dell' infermo, che vuol guarire. Che è il non credere a' nostri guidicij e capricci, m àal prudente parere dello spirituale e esperto medico senza replica e senza scusa.

**) In der Schrift Della cotidiana communione führt Molinos zunächst aus (Kap. I), daß niun ministro deve impedire la communione al fedele, che la desidera e domanda, mentre non conosca ia coscienza macchiata di peccato mortale, und hebt sodann Kap. III. die Segnungen hervor, deren der Gläubige durch Verhinderung des Abendmahlsgenusses beraubt wird: Primeramente lo priva (nämlich der Beichtvater) del augumento di gratia e di gloria, che riceve nella communione, il di cui effetto è ineffabile ex opere operato, benchè vi siano peccati veniali. Lo priva ancora della mortificazione, che in quella fà di tutti i cinque sensi e potenze; mentre dicendo gli occhi, l'odorato, il gusto, il tatto, l'imaginazione, l'intelletto e tutto il suo sapere ed intendere. Che quella hostia è pane, con tutto ciò si humilia, mortifica e soggetta, credendo che non è quel ch'egli sente e gusta, mà che in essa si ritrova il suo Dio e Signore. Lo priva, togliendoli la communione, della purificazione de 'suoi peccati e mali habiti, e della preservatione da' futuri, di molti aiuti, che in quella guisa gli si danno per operare ogni bene e fuggire ogni male; e pure da un solo aiuto può dipendere l'eterna salute o dannatione di un' anima. Lo priva del diminuzione del purgatorio, che in ogni communione partecipa. Lo priva degli alti atti di fede, speranza e carità, ch'essercita credendo, que riceve quel Dio, ch'egli non vede, nè sente, sperando in quello, che non hà visto, ed

Pflicht verkennen, wenn sie von der täglichen Communion auch Diejenigen abmahnen, die mit keiner Todsünde behaftet sind.

Viele enthalten sich des Abendmahlsgenusses, weil sie sich nicht im Besitze englischer Reinheit und sich darum nicht dessen würdig glauben; allein wenn der Mensch nur den ernsten Willen hat Gott gehorsam zu sein und die Sünde zu meiden, so kann er mit voller Zuversicht zu Gottes Tische kommen, auch wenn er gar keine empfindliche Liebe (affettuoso e sensibile amore), zu Gott in sich wahrnimmt (II, 97—103).

Die auf dem äußerlichen Wege wandelnden Seelen haben sich für den Empfang des Abendmahls vorzubereiten, indem sie beichten, in sich gehen und sich ihr eignes Elend und die Herrlichkeit der im Abendmahl ihnen dargereichten Gnadengabe vergegenwärtigen. Die innerlichen und geistlichen Seelen dagegen bereiten sich für den Abendmahlsgenuß durch den Entschluß noch größerer Selbstvernichtigung und noch größeren Fleißes in der Heiligung vor, ohne einer besonderen vorbereitenden Handlung zu bedürfen (imperocchè la lor vita è una continua e perfetta preparatione; II, 100).

Das Vierte, was die Seele zur Erreichung der Vollkommenheit nöthig hat, ist die Mortification, darum kann die Seele nicht eher zu ihrem Ziele gelangen, bis sie mit vollkommner Resignation sich entschlossen hat, ganz allein mit Gott zu leben, so daß sie Begnadigung und Verdammung, Licht und Finsterniß in derselben Weise hinnimmt. Die Seele muß daher in sich selbst absterben, damit sie in Gott leben könne; und je mehr sie in sich selbst erstorben sein wird, um so mehr wird sie Gott erkennen. Wenn sich aber die Seele nicht in ununterbrochener Selbstverleugnung und innerer Mortifizirung übt, so wird sie niemals auf diese Stufe kommen noch Gott in ihrem Inneren erkennen, weshalb sie dann immer den Zufälligkeiten der Welt und den Leiden des Gemüths unterworfen sein wird, als da sind das Urtheilen, Murren, Erbittertwerden, sich entschuldigen, sich vertheidigen, zur Erhaltung der eignen Ehre und des eignen Rufes, welche doch Feinde der Vollkommenheit und des Friedens sind (VIII, 71).

Hierbei muß die Seele zwei Arten des geistlichen Märtyrerthums durchkämpfen, durch welche Gott sie reinigt, um sie mit sich zu vereinigen, nemlich einerseits das bittere Wasser innerlicher Bedrängniß, Anfechtung,

---

uniendosi con lui per amore. — E Iddio l'istessa bontà, e vuole per amore communicarsi all' anime per mezzo [del divino e sacramental pane. Si dà maggior fortuna nel mundo? Può esservi maggior felicità? E si ritrovaranno ministri, che privino l'anima di questo bene?

Noth und Qual (III, 19 ff.), und andrerseits das Feuer einer brennenden, ungeduldigen und verschmachtenden Liebe. Bald fühlt sich die Seele in diesem Feuer der Liebe fern von Gott und jammert über die Abwesenheit des Geliebten; bald ist ihr im Gefühl der Gegenwart desselben der Gedanke an ihre Unreinigkeit eine Qual, von der sie verzehrt wird, — auf daß sie gereinigt werde (III, 54 ff.).*)

Indessen ist die Seele hiermit bereits in den Stand der Contemplation eingetreten, in welchem dieselbe den eigentlichen Weg zur Vollkommenheit erreicht hat. Die Contemplation ist nemlich zunächst eine erworbene aktive Contemplation, in welcher noch ein Mitwirken des menschlichen Willens mit dem Geiste Gottes stattfindet; sie kann sich aber noch zur eingegossenen passiven Contemplation vollenden.

Wenn nämlich die Seele bereits an die innere Sammlung und an die erworbene Contemplation gewöhnt, wenn sie mortifizirt ist und ihren Begehrungen, Eigenheiten und Sünden ganz abzusterben trachtet, dann pflegt Gott sie, ohne daß sie es merkt in eine vollkommene Ruhe zu ziehen und zu erheben, und sie in ihrem tiefsten Innern mit Lust und Leben zu erfüllen. Alsdann überwältigt sie der göttliche Bräutigam mit einem überaus süßen, ruhigen Schlaf; und in diesem passiven Stande kommt die Seele, ohne daß es sie eine Anstrengung kostet, zur vollen Vereinigung mit dem höchsten Gute, durch welches sie so beseligt, gereinigt und erleuchtet wird, daß der Wille Gottes nun für sie Alles in Allem ist, sie nichts mehr fürchtet, und nichts mehr hofft (weil sie selbst nichts mehr will,) und es ihr darum ganz gleich ist, ob nach dem Rathschluß Gottes der Himmel oder die Hölle ihrer in Ewigkeit wartet.**)

Ueber die Frage, ob die Seele auf dieser Stufe die Betrachtung der Menschheit und des Leidens Christi festzuhalten habe, oder nicht, sind die Ansichten getheilt.***) Das Richtige ist aber Folgendes: Christus ist

*) Molinos nennt daher die Contemplation in dieser Beziehung contemplazione purgativa, hebt aber dabei hervor, daß der Mensch selbst die durch dieselbe zu bewirkende Reinigung seiner Seele nie würde zu Stande bringen können, daß es daher Gott ist, der sie bewirkt.

**) Molinos unterscheidet nach (III, 140—142) trè gradi dell' infusa contemplazione, 1: die satietà (quando l'anima si riempie di Dio, concepisce odio à tutte le cose mondane); 2, die ubbriachezza (un mentale eccesso ed elevazione dell' anima, nata dal' divino amore e dalla sazietà di esso; 3, die siccurezza, il cui grado discaccia ogni timore. Die Seele ist nämlich so in die Liebe und den Willen Gottes versunken, daß sie, wenn es Gottes Wille wäre, gern auch in die Hölle gehen würde (che se sapesse, esser volontà del Altissimo, anderebbe ben volentieri all' Inferno!

***) Molinos berichtet über den Gegensatz der Ansichten (III, 116): Vi son

allein der Weg, die Wahrheit und das Leben; und darum kann keine Seele in die Gegenwart Gottes und zur Vereinigung mit Gott gelangen, es sei denn, daß sie zuvor im Blute Christi gewaschen und mit den Schätzen seines Leidens umkleidet sei. Hieraus folgt, daß in der Seele niemals, auch nicht im höchsten Aufschwung ihrer Contemplation, das Gedächtniß der Passion Christi ganz erlöschen darf (che non deve scancellarsi affatto la memoria della passione e morte del Salvatore; ed è anco certo, che per la più alta elevazione di mente, à cui sia giunta l'anima, non hà da separare del tutto la santissima humanità); aber mit nichten folgt daraus, daß die des discursiven Denkens ganz entwöhnte contemplirende Seele die Meditation über das Leiden Christi suchen müsse. Ist die contemplirende Seele früher der Meditation über Christi Menschheit und Leiden ergeben gewesen, so hat sie den Gedanken an dasselbe auch während der Contemplation in ihrer Erinnerung, und derselbe wirkt also in der Gestalt eines einfachen Glaubens in ihr fort, ohne daß sie sich Christi Leiden im Einzelnen vergegenwärtigt.*)

Die Vollendung der Seele ist allerdings ausschließlich das Werk Gottes; allein dieselbe tritt doch nur dann ein, wenn in dem Menschen diejenigen Voraussetzungen vorhanden sind, ohne welche Gott keine Seele auf die höchste Stufe hinaufführt.

Die gewöhnlichen äußeren Mittel und Uebungen der Andacht kommen jedoch hierbei nicht in Betracht. Dieselben sind allerdings für Anhänger heilsam um diese an Selbstbeherrschung zu gewöhnen; im Stande der Contemplation dagegen sind sie eher schädlich als förderlich, indem sie die Ruhe der Seele stören und die Selbstgefälligkeit in ihr nähren (II, 111—116).

Daß die Seele die Welt flieht, den eignen Wünschen und der Liebe zur Creatur entsagt, ist allerdings nöthig und gut; aber es genügt nicht. Die Seele muß sich überhaupt von jedem Wunsche und jedem Gedanken, von dem Wollen und Wünschen an sich frei machen, damit Gott die Thür zu ihr geöffnet finde. (I, 133). Der Mensch muß sein Herz zu einem weißen Papier machen, in welches der Wille Gottes einzeichnet, was ihm

---

due maniere di spirituali totalmente contrarie. Gli uni dicono, che sempre devonsi meditare e considerare i misterii della passione di Cristo; gli altri insegnano, che la meditazione de misterii della vita, passione e morte del Salvatore non è orazione, nè anche memoria di essi, ma doversi sol chiamar' orazione l'alta elevazione in Dio, la cui divinità contempla l'anima in quiete e silenzio.

*) Zur Erläuterung gebraucht M. (III, 121) folgendes Gleichniß: Come se ad un figliuolo si dicesse, che non deve mai abandonnare il suo padre, non per questo lo vogliono obligare a tener sempre gli occhi fissi in lui, ma solo à conservarlo sempre nella sua memoria, per attendere a suo luogo e tempo à quel che deve.

eben gefällt.*) Denn ihr Ziel, die Versenkung in Gott, die völlige Vereinigung mit Gott erreicht die Seele nur dadurch, daß sie sich selbst vernichtigt.

Diese Selbstvernichtigung (annichilazione) beruht auf zwei Dingen. Das Erste ist die Verachtung seiner selbst und aller Dinge der Welt, welche uns dahin führt, daß wir uns von uns selbst ausleeren und uns von aller Creatur losmachen. Das Zweite ist eine Ehrfurcht vor Gott, welche uns erweckt ihn zu lieben und ihm uns ohne alle Rücksicht auf eignes Interesse hinzugeben. — Aus diesen zwei Stücken erwächst eine völlige Gleichförmigkeit der Seele mit dem göttlichen Willen und diese Gleichförmigkeit führt die Seele zur Vernichtigung ihrer selbst und zu ihrer Umbildung in Gott, — ohne Ecstasen und Verzückungen, die oft mit Täuschungen verbunden sind (III, 187—188).

Eine Seele, die ihr Wachsthum sich angelegen sein läßt, die muß von steter Erkenntniß ihrer Niedrigkeit fortgehen zur Uebung der Vernichtigung, welche in Ekel an Lob und Ehre besteht (III, 189). Einer Seele aber, welche recht empfindet, wie gering und verächtlich sie ist, dünkt es ganz unmöglich, daß sie etwas verdienen oder daß sie als tugendhaft gelobt werden sollte. (III, 190).

Die Vernichtigung muß sich auf den Verstand, den Willen, die Affekte und Gemüthsneigungen, auf die Begierden und Gedanken, überhaupt auf das ganze Wesen der Seele erstrecken, so daß sie ihrem Wollen und Wünschen, ihrem Trachten und Bemühen, ihrem Vornehmen und Begreifen abgestorben ist und demnach will, als wollte sie nicht, versteht, als verstände sie nicht, gedenkt, als gedächte sie nicht, daß sie sich zu gar keiner Sache, selbst nicht zur Vernichtigung neigt, sondern ganz gleichgültig Verachtung wie Ehre, Wohlthaten wie Züchtigungen hinnimmt. Eine solche sich gänzlich abgestorbene Seele ist dann ein Gefäß, in welchem Gott, und zwar Gott allein, lebt; eine solche Seele ist vergöttlicht (III, 193—194).**)

Die Vernichtigung der Seele muß aber noch weiter gehen. Auch die Tugenden derselben auch ihr Besitz der eingegossenen Gnadengaben, auch das Verlangen nach einem noch reicheren Besitz derselben ist für die Seele ein Hinderniß ihrer Vollendung. Sie muß sich auch ihrer Tugenden als eigner Tugenden, an deren Besitz sie ihr Wohlgefallen hat,

*) I, 46: Quello che importa, è preparare il tuo cuore a guisa di una carta bianca, dove la divina sapienza possa formare i caratteri a suo gusto.

**) O che anima felice è quella, che ritrovasi così morta ed annichilata! Ella non vive più in sè perchè Iddio vive in lei, già può con ogni verità di lei dirsi, che sia — deificata.

gänzlich entäußern, um sie nur als Wirkungen Gottes sich erweisen zu lassen; und auch ihr Verlangen nach den Gnadengaben muß von aller Eigensucht gereinigt werden (III, 24).

Erreicht die Seele dieses Ziel, dann ist ihr Leben lautere Einfachheit, denn es ist alsdann lautere Liebe, weil dann wirklich nur Gott in ihr lebt.

„Befleißige Dich darum allezeit der Verleugnung Deiner selbst und beharre in der Stille; dann wirst Du schließlich, obschon Du nicht sagst, daß Du Gott liebst, doch der Gottesliebe voll werden (I, 133).“*)

Die Mittel, deren sich Gott bedient, um die Seele zu ihrer Vollkommenheit zu bringen, sind die geistliche Trockenheit (aridità), durch welche er alles seine Wirksamkeit hindernde Aufmerken der Seele auf ihr eignes Vorhaben beseitigt, und die Finsterniß (tenebre). Werde darum nicht verwirrt oder muthlos, wenn Du Dich gleichsam mitten in finstrer Nacht befindest. Denn hierdurch reinigt Gott die Seele von der sinnlichen Empfindlichkeit, welche vom geistlichen Wege abführt. Dir liegt keine andre Pflicht ob als die, daß Du nichts aus eignem Antriebe thust und deine Freiheit allen inneren und äußeren Abtödtungen, die Gott dir auferlegt, willig unterwirfst. (I, 29—44). Du wirst oft in dir eine geistige Trockenheit, Finsterniß und Verlassenheit unter den heftigsten Versuchungen des Feindes erfahren. Zuletzt wird dein Herz so beunruhigt und verbittert sein, daß du voll Ungeduld und Zornes bist, wohl Gotteslästerungen aussprichst und allerlei unordentlichen Lüsten dich preisgegeben siehst; du erscheinst dir als das verworfenste, zu den Qualen der Hölle verurtheilte Geschöpf. Allein das Alles bewirkt Gott in dir lediglich zu deiner Erneuerung. Denn in Wahrheit bist du doch nicht so beschaffen wie du dir vorkommst. Gott hat diese schmerzensreiche Verlassung über dich kommen lassen, um dich von dir selbst zu entblößen und abzuziehen, damit du dich ihm ganz und gar ergebest (III, 28—31). Getrieben von Mitleid mit unserem Elend läßt Gott es zu, daß wir von Gedanken gegen den Glauben, von Ueppigkeit, Zorn u. s. w. versucht werden, damit wir unser Elend selbst erkennen und demüthigen Herzens werden (I, 51). Indem daher Gott die aus unsrer Sündhaftigkeit wie aus dem Sündenleben Andrer hervorgehenden Anfechtungen zu dem Zwecke gebraucht, um uns zu sich zu ziehen, und indem er gerade seine Erwählten mit besonderen Trübsalen heimsucht, um sie zu läutern**), so kann gesagt

---

*) Hiermit schließt der erste Theil des Buches.

**) III, 32: Le anime fortunate, che son guidate da Dio per la via segreta dell 'interior camino e della contemplazione purgativa, han da patire sopra

werden, daß die größte Anfechtung darin besteht, keine Anfechtung zu haben.*)

Das sicherste Mittel gegen alle Versuchungen ist sie zu verachten und zu thun, als ob man sie gar nicht sehe. Denn es giebt nichts, was die Eitelkeit des Teufels mehr demüthigt, als wenn er sehen muß, wie wenig man sich um das, was er uns vorgaukelt, kümmert (I, 68).

Der Glaube Derjenigen, welche den inneren Weg wandeln, ist sehr verschieden von dem Glauben derer, welche der Meditation ergeben sind, denn jener ist ein lebendiger, allgemeiner, von keinem Unterschied wissender Glaube, und deshalb ist er kräftiger, thätiger und erleuchteter. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß Gott der Seele auch durch die Meditation einiges Licht giebt; allein verglichen mit demjenigen Lichte, welches Gott einer andächtigen Seele mittelst des einfachen, allgemeinen Glaubens eingießt, ist es doch so unbedeutend wie drei Tropfen Wassers verglichen mit dem Ocean. Der Grund hiervon ist, weil Gott in der Betrachtung der Seele immer nur zwei oder drei Wahrheiten mittheilt; dagegen in der inneren Einkehr und in der Uebung des lauteren und allgemeinen Glaubens befindet sich die Seele mittelst einer dunklen, allgemeinen, einfachen und überschwenglichen Erkenntniß in dem weiten und vollen Meere der Weisheit Gottes (I, 113).

Ebenso ist auch die Tugendübung der den innerlichen Weg Gehenden eine ganz andere als derer, welche den äußerlichen Weg wandeln. Die Letzteren suchen in einer zusammenhängenden Reihenfolge einzelner Handlungen eine Tugend nach der anderen auszuüben und ihre Laster und ihre Liebe zur Creatur auszurotten, ohne damit je zu Stande zu kommen (perchè non possiamo noi far cosa, che non sia imperfezione e miseria); die letzteren dagegen, in denen der Herr lebendig und frei wirkt, gelangen zu einer innerlichen Befestigung der Tugend, so daß sie, von aller Fessel der Selbstsucht abgelöst, das Gute in allen Beziehungen in voller Freiheit und ganz von selbst thun, ohne dabei jemals an die Gnade zu denken, die ihnen Gott gewährt hat (III, 6—7). —

Es erhellt, daß dieser Gedankencyklus des Molinos, verglichen mit dem, was sich in den Schriften früherer Vertreter der quietischen Mystik,

---

tutto forti ed horribili tentazioni e tormenti più atroci che quelli, co' quali si coronarono i Martiri nella primitiva chiesa.

*) I, 63: Finalmente devi sapere, che la maggior tentazione è lo star senza tentazione; e perciò devi rallegrarti, quando ti assilirà e resistirle con pace, costanza e rassegnazione.

namentlich Spaniens entwickelt vorfindet, nichts eigentlich Neues oder Eigenthümliches darlegt. Molinos beruft sich wiederholt auf die Autorität der h. Theresia, er weist auf den gefeierten Gregor Lopez, den vollendeten Praktiker der Mystik hin, zieht aber auch andre Geistesverwandte, z. B. die Frau v. Chantal, an, und läßt außerdem oft die frappanteste Uebereinstimmung mit Falconi erkennen. Sein Guida spirituale ist also nichts anderes als eine Darstellung der in der katholischen Kirche schon vor ihm zur Ausbildung gekommenen und in allen katholischen Landen bereits wohl bekannten quietistischen Mystik.

Molinos stellt den Unterschied von Meditation und Contemplation ganz ebenso dar, und redet über das Wesen der passiven Contemplation ganz ebenso wie es schon im sechszehnten Jahrhundert geschehen war. Er erkennt auch an, daß die Contemplation nur durch besondere Gnadenhülfe Gottes erreicht werden könnte, und fordert dabei nur, daß der einmal auf die Stufe der Contemplation Gelangte auf dieser, als am eigentlichen Ziele aller religiösen Lebensentwicklung beharre. Er will den Weg zur Vollkommenheit zeigen, und zeigt ihn, wie die anderen Alle es gethan, indem er lehrt, die Seele müsse durch innere Selbstconcentrirung und Sammlung zu einer solchen Einfachheit ihres Wesens gelangen, daß sie nicht Neigung zu diesem oder jenem einzelnen Gute, sondern nur für das Eine schlechthin Gute, für Gott habe; dann greife Gott von ihr Besitz und mache sie zu einem Organ seines eignen Lebens.

Auch ist von Molinos ebenso wenig als von seinen Vorgängern zu sagen, daß die Gottheit, in deren Wesen die Seele zur vollkommnen Ruhe und zur Vollendung, ja zur Vergöttlichung kommen soll, die neuplatonische, unterschiedslose und eigenschaftslose abstrakte Einheit des Seins sei. Der Gott, zu welchem Molinos die Seelen hinführen will, ist und bleibt der Vater Jesu Christi, und auf dem Standpunkte der Contemplation tritt die Seele aus ihrer Beziehung zu dem Erlöser nicht heraus. Gott ist absolut Dio amoroso und das Gottesleben der vollendeten Seele ist daher lauteres Liebesleben. Nur kommen für den Akt der passiven Contemplation keine Unterschiede im Objecte in Betracht; die Contemplation schaut aber in dem Vater wesentlich auch den Sohn, in der Einheit Gottes auch die Gottheit des Sohnes, dessen Erscheinung im Fleische sich nur dem gläubigen Auge des auf dem Standpunkte der Meditation Stehenden als Besonderheit darzustellen vermag. Aber freilich irgendwelche Lebendigkeit hat die Beziehung der contemplirenden Seele zur Person und zum Erlösungswerke Christi nicht.

Molinos weist die Werthschätzung der Ecstasen, Visionen und Offen-

barungen zurück. Hierdurch unterscheidet sich derselbe allerdings von der h. Theresia und den älteren, nicht aber von den späteren Quietisten, welche ebenso wie er die wahre Ruhe und Stille der Seele mit dem Erwarten von Visionen und mit Ecstasen nicht vereinbar fanden.

Auch über die Mittel zur Vollkommenheit zu gelangen, spricht sich Molinos ganz ebenso wie seine Vorgänger aus, indem er als solche das Gebet, den Gehorsam, häufige, wo möglich tägliche Communion, (ohne daß derselben die Beichte, die nur für die animе esteriori ein Vorbereitungsmittel zur inneren Ruhe ist, immer vorherzugehen braucht,) und innere Ertödtung bezeichnet. Ebenso ist auch dessen Dringen auf die Wahl eines Seelenführers, dessen Autorität die Seele in ihrem Streben nach Vollkommenheit sich mit unbedingtem Vertrauen und mit unbedingtem Gehorsam hingeben soll, durchaus nichts Eigenthümliches.

Indem daher der Guida spirituale nur aussprach, bezüglich mancher Punkte mit ganz besonderer Klarheit aussprach, was in den Herzen vieler Tausende als deren Allerheiligstes lebte, so ließ sich die freudigste Begrüßung des Buches seitens der Frommen und „Stillen im Lande" und die weiteste Verbreitung desselben von vornherein erwarten, — zumal da das Büchlein so recht in der Absicht geschrieben war, denen, welche nicht nach gelehrtem theologischen Wissen sondern nach den Heile ihrer Seele trachteten, freundliche Handreichung zu thun. In dem Vorwort des Büchleins hatte der Verfasser erklärt, daß das Buch keineswegs für alle Arten von Personen bestimmt sei, sondern nur für Diejenigen, welche ihre sinnlichen Affekte zu tödten ernstlich bemüht wären, und die dabei der Ermunterung und der Unterstützung in der Entfernung von Hindernissen bedürften, welche ihrem Wunsche, die vollkommne Beschauung zu erreichen, entgegenstünden. „Meine Absicht," sagt Molinos, „ist nicht gewesen auf eine speculative Weise von der Contemplation zu handeln oder eine Vertheidigung derselben wider ihre Gegner zu liefern, wie so viele Gelehrte in ausführlichen Werken gethan haben, mit Gründen und Beweisen, die aus der h. Schrift und den Kirchenvätern entnommen sind. Aber die Erfahrungen, welche ich in einer Reihe von Jahren sammelte, indem viele Seelen sich meiner Leitung anvertraut, haben mich von dem Nutzen und der Nothwendigkeit der Regeln überzeugt, welche ich nach der Unterweisung oder (wenn ich so sagen darf) nach der Eingebung habe mittheilen wollen, deren Gott mich gewürdigt hat, theils um Denjenigen zu helfen, welche nach Vollkommenheit darin streben, die Fesseln zu brechen, welche ihren Lauf hemmen (attacamenti, che gl'impediscono affatto il corso), theils um Seelsorger aufzuklären, und diese zu

verhindern, die Seelen zurückzuhalten, welche Gott auf geheimen Wegen zum inneren Frieden und zur vollkommenen Seligkeit ruft."

Ja freilich, das war es, was dem Büchlein bei allen ernsten, frommen Gemüthern in der katholischen Kirche den Zugang bereitete, daß es die „Fesseln zerbrechen" wollte, mit denen das katholische Dogma den freien Gang der persönlichen Frömmigkeit hemmte!

Hierzu kam aber noch vieles Andere, was nothwendig die Bedeutung und Wirksamkeit des Büchleins erhöhen mußte. Dasselbe war mit der Approbation fünf angesehener katholischer Geistlichen erschienen, von denen vier Mitglieder der Inquisition (Qualificatores et Consultores sancti Officii) waren. Es waren dieses die Geistlichen: Martino Ibañez, Erzbischof von Rheggio, Francisco Maria, General des Franziscanerordens, Dominicus, gewesener General der Carmeliter, damals General und Rector des Missionsseminars St. Pancratius, Francisco Perez, General des Kapuzinerordens, und der Jesuit Martin Esparza, Professor der Theologie. Diese fünf Würdenträger der Kirche hatten in ihrer Approbation des Schriftchens nicht allein erklärt, daß dasselbe „Nichts enthalte, was der gesunden Lehre und guten Sitten widerstreite," sondern hatten es auch als „ein unschätzbares Kleinod und eine Anweisung der Frömmigkeit und Vollkommenheit" bezeugt, womit „wegen der klaren, eindringlichen und vollkommenen Darstellung des Büchleins nur wenige andre Schriften verglichen werden könnten."

Aber auch von andrer Seite her trat die Autorität der Kirche für das Buch ein, indem der damalige Erzbischof Giacomo von Palermo dasselbe im J. 1681 in einer eigens für die zahlreichen Frauenklöster und Beichtväter seiner Diöcese veranstalteten Ausgabe neu erscheinen ließ und in einem für diese Ausgabe geschriebenen Vorworte vom 7. März 1681 als ein unschätzbares Kleinod verherrlichte.*)

---

*) Das Vorwort findet sich abgedruckt in August Hermanns Francke's Uebersetzung des Guida spirituale (Manuductio spiritualis etc.; Lipsiae. 1687). Der Erzbischof sagt hier, von den Erfordernissen der Leitung der Seele zur Vollkommenheit redend: Iudicavimus, non posse efficacius id obtineri quam publicato libro, quem saepenumero nostrae instructionis gratia légimus; quemqae ingenue fatemur multum dedisse luminis tenebris nostrae ignorantiae, et non minorem calorem nostri tepori. Haest est manuductio spiritualis, quam offerimus vestrae considerationi, o animae devotae, qualem eam composuit, divina assistente gratia, Dominus Dr. Michael Molinos, de cuius admirabilibus donis quid sentiam, explicare omitto, ipsius modestiam reveritus, et relinquens eum in exoptato secessu sui nihili, ubi omnia inveniet, et unde in

Ungleich mehr noch als das Alles kam es aber dem Buche zu statten, daß auch das Oberhaupt der Kirche, der fromme Papst Innozenz XI. demselben ganz unverholen seine freudigste Anerkennung zu Theil werden ließ.

Erwägen wir daher die weite Verbreitung der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche zur Zeit des Molinos; erwägen wir zugleich diese so gewichtvolle, energische Vertretung, deren sich das Buch seitens der Autorität der Kirche zu erfreuen hatte, so muß es bei der überaus praktischen, der Tendenz und Bestimmung des Buches entsprechenden Einrichtung desselben vollkommen begreiflich erscheinen, daß das Schriftchen wie ein zündender Funke in die katholisch-fromme Welt fiel, und in weniger als sechs Jahren mehr als zwanzig Ausgaben in italienischer, spanischer, französischer und lateinischer Sprache erlebte.

Molinos war urplötzlich das Oracle der Zeit geworden*). Eine Menge von Andächtigen begehrten bei ihm Rath und Hülfe im Beichtstuhl und im Hause; Kleriker, darunter selbst Prälaten der Kirche, selbst Kardinäle, kamen in großer Zahl zu ihm nach Rom, um von ihm zu erfahren, wie sie die ihrer Obhut anvertrauten Seelen zur Vollkommenheit zu führen**) hätten, und vielleicht ist niemals ein Geistlicher, der

---

innumerabiles animas a Domino ipsi missas, non a se quaesitas, beneficia sua confert. Tantummodo dicam, multum esse, quod ille debet misericordiae Altissimi, nec parum hoc, quod ego debeo ipsius divinae pietati, quod huius libri copiam mihi fecerit, ut eum inspicerem et tractarem.

*) Vergl. was der Dominicianer Guil. Felle in der Schrift Rovina del Quietismo berichtet, S. 16: Pulchris his verbis decipiebat pueros, puellas, feminas, nobiles, principes, doctas denique ipsos, qui tamen in peccato obstinati deceptos se esse credere noluerunt. — S. 33: En Sanctum Romae, quem adorabant Cardinales, Episcopi, Generales ordinum, Principes, Comites, Nobiles utriusque sexus, mercatores et rustici! — S. 75: Potestne dari maior stultitia et stupiditas in tali doctore, qui fascinabat principes viros et feminas et in amorem ac admirationem sui rapiebat Romanam sanctam universam! — So berichtet ein leidenschaftlicher Gegner des Molinos!

**) Der Verf. der Three letters concerning the present state of Italy schildert den Eindruck, den das Erscheinen des Buches machte. S. 20—21: The book was no sooner printed, than it was much read and highly esteemed both in Italy and Spain. It was considered as a book writ with much clearness and great simplicity; and this so raised the reputation of the auther, that his acquaintance come to the generally much desired. Those who seemed in the greatest credit in Rome, seemed to value themselves upon his friendship. Letters were writ to him from all places, so that a correspondence was setled between him and those, who approved of his method in many different places of Europe. Some secular priests, both at Rome and Naples declared thmemselves openly fort it, and consulted him as a sort of an oracle upon many occasions. But those, who joyned themselves to him with the greatest heartiness and sin-

nicht auf die höheren Stufen der Hierarchie emporgehoben war, in einem so ausgedehnten brieflichen Verkehr gewesen als Molinos.*)

Die Jesuiten pflegen sich in ihren Lehrbüchern der Moral mit der Frage zu beschäftigen: Wie oft und wann sind wir verpflichtet Gott zu lieben? Darauf antworten z. B. a Soto: man sei verpflichtet, Gott jeden Sonntag zu lieben; Hurtado: man sei alljährlich wenigstens Einmal verpflichtet, Gott zu lieben und Henriquez meint, es genüge, daß man, abgesehen von der Todesstunde und bei dem beginnenden Gebrauche der Vernunft Gott nur in jedem fünften Jahre einmal liebe.**) Die quietistische Mystik von dem ununterbrochen fortzuführenden Akt des Glaubens und der Liebe stand also im grellsten Gegensatz zur Lehre des Jesuitenordens; und doch hatte Molinos zwei seiner begeistertsten Anhänger zu Rom, Martin Esparza und Appiani, gerade in diesem Orden, weshalb es nicht auffallen darf, daß dessen Anhänger in Italien zu vielen Tausenden zählten, in deren Kreisen allmählich die Hoffnung Raum gewann, daß es ihnen vielleicht möglich sein möchte, in aller Stille eine Reform des religiösen Lebens in der ganzen Kirche herbeizuführen.***) Aller Orten bildeten sich Vereinigungen, Conventikel von Solchen, welche nach Anleitung des Guida spirituale zur Vollkommenheit gelangen wollten; und in diesen Conventikeln prägte sich bald eine Weise des religiösen Lebens aus, welche zu der von der Kirche vorgeschriebenen Form der Frömmigkeit in den augenfälligsten, oft handgreiflichsten Gegensatz trat. Ein Brief des Cardinals Caraccioli, Erzbischofs von Neapel, über die in dieser Stadt sich darbietenden religiösen Lebenserscheinungen, den derselbe unter dem 30. Juni 1682 an den Papst Innozenz einsandte, giebt in dieser Beziehung die interessantesten Aufschlüsse. Der Brief lautet:

„Heiliger Vater! Wenn ich einigen Grund zum Troste und zum

---

cerity, were some of the fathers of the oratory, in particular three of the most eminent of them, who were all advanced at the last promotion of Cardinals, Coloredi, Ciceri but above all Petrucci, who was accounted his Timothy. Many of the Cardinals were also observed to court his acquaintance; and they thought it no small honour to be reckoned in the number of Molinos's friends. Such were Cassanata, Azolini and Carpegna, but above all Cardinal d'Estrées.

*) Bei seiner Verhaftung im Jahre 1678 fanden sich unter seinen Papieren über 20,000 Briefe vor!

**) Vgl. Ellendorf, die Moral und Politik der Jesuiten, nach den Schriften der vorzüglichsten theologischen Autoren dieses Ordens. Darmstadt, 1840, S. 48 ff.

***) Three letters concerning the state of Italy S. 19: They might have hoped to have introducet a reformation of many abuses without seeming to do it.

Danke gegen Gott habe, wenn ich erfahre, daß viele meiner Fürsorge anvertraute Seelen sich eifrig der inneren Andacht und des inneren Herzensgebets, der Quelle alles himmlischen Segens, befleißigen, so muß ich doch nichts desto weniger höchst bekümmert sein, wenn ich einige Andere sich unbedachtsam auf gefährliche Wege verirren sehe."

„Seit einiger Zeit ist in Neapel und, wie ich höre, auch an anderen Orten in diesem Königreiche, ein häufiger Gebrauch des sogenannten passiven Gebets eingeführt worden, das Einige das Gebet des reinen Glaubens oder der Ruhe nennen. Sie nennen sich gewöhnlich Quietisten, da sie weder Meditation noch hörbare Gebete anwenden, sondern, wenn sie beten, sich in so großer Ruhe und so tiefem Schweigen erhalten, als ob sie stumm oder todt wären. Sie behaupten, daß sie ein vollkommen passives Gebet üben. Sie bemühen sich wirklich von ihrem Geiste und ihren Augen Alles zu entfernen, was zum Nachdenken und zur Betrachtung Stoff geben kann, indem sie, wie sie sagen, sich selbst vor Gottes Licht und die Einhauchung hinstellen, welche sie vom Himmel erwarten, ohne irgend eine Regel oder Vorschrift zu beobachten und ohne sich durch Lesen oder durch Betrachtungen über irgend Etwas vorzubereiten. Obgleich die großen Lehrer solche Regeln, namentlich Anfängern in dem geistlichen Leben, in der Absicht vorzuschlagen pflegen, daß sie nach der Reflexion über ihre eignen Fehler, ihre Leidenschaften und Unvollkommenheiten sich von diesen reinigen können, behaupten jene dagegen, daß sie sich von selbst zum höchsten Grade der Andacht und des Gebets erheben, welches von Gottes Güte kommt, indem er es giebt, wem er will und wann er will. Es ist offenbar, daß sie sich in dieser Einbildung täuschen, als könnten sie, ohne die Uebungen des reinigenden Lebens durchgegangen zu sein (sens avoir passé par les exercices de la vie purgative), durch ihre eignen Bestrebungen sich gleich den Weg zur Beschauung öffnen. Sie bedenken nicht, daß sowohl die Aelteren als die Neueren, welche diesen Gegenstand behandelt haben, einhellig lehren, daß das passive Gebet oder das Gebet der Ruhe nur von Personen geübt werden kann, welche zur vollkommenen Ertödtung ihrer Leidenschaften gelangt und in der Andacht schon weit fortgeschritten sind. Durch diese unregelmäßige Methode bei der Uebung des Gebets und der Andacht ist der Teufel nun dahin gelangt, sich in einen Engel des Lichts zu verwandeln." —

„Es giebt Viele unter ihnen, welche das Gebet in Worten völlig verwerfen, und es hat sich ereignet, daß Einige, welche sich lange Zeit im Gebete des reinen Glaubens und der Ruhe unter Anleitung der neuen Seelsorger geübt, aber später in andere Hände gefallen waren, sich nicht

9*

haben entschließen können, ihren h. Rosenkranz zu beten oder auch nur das Zeichen des Kreuzes zu machen. Sie sagen, daß sie es weder thun können noch wollen, auch kein hörbares Gebet herlesen, weil sie in Gottes Nähe todt sind und die äußeren Dinge nichts nützen. Eine Frau, welche in diesem Wesen erzogen ist, hört nicht auf zu sagen: Ich bin nichts, Gott ist Alles, und ich befinde mich in dem Stande der Verlassenheit, in welchem ihr mich seht, weil es Gott so gefällig ist. Sie will nicht mehr beichten, aber sie würde gern jeden Tag communiziren. Sie gehorcht Niemandem und spricht kein hörbares Gebet. Es giebt Andere, welche, wenn sie sich in diesem Gebete der Ruhe befinden und dieses oder jenes Bild, selbst von den Heiligen oder dem Herrn Jesus Christus, vor ihre Einbildungskraft tritt, sich bestreben es zu verjagen, indem sie den Kopf schütteln. Denn diese Bilder, sagen sie, führen von Gott ab. Deshalb machen sie, selbst wenn sie öffentlich communiziren, diese Handlung lächerlich und anstößig; denn sie meinen, daß sie dann die Vorstellung von Jesus Christus aufgeben müssen, um allein an Gott zu denken. Ihre Verblendung ist so groß, daß einer derselben sich eines Tages darüber hermachte, ein Kruzifix niederzureißen, weil es ihn, sagte er, daran verhindere, sich mit Gott zu vereinigen und ihn der Nähe Gottes beraube. Sie befinden sich in dem Irrthum, daß sie glauben, daß alle Gedanken, welche in ihnen während des Schweigens und der Ruhe des Gebetes entstehen, ebenso viele Strahlen und Einflüsse von Gott sind, und daß sie wegen dieses Lichtes keinem Gesetze unterworfen sind."

„Nach meiner Ankunft hierselbst hat man mir ein Manuscript vorgelegt, welches vom Gebete der Ruhe handelt, um Erlaubniß zum Druck desselben zu erwirken. Ich sehe voraus, daß sich von allen Seiten Federn vorbereiten, gefährliche Sachen zu schreiben. Ich bitte Ew. Heiligkeit mir die Aufschlüsse und Maßregeln mitzutheilen, mit denen ich für meine Person den großen Aergernissen begegnen kann, welche sich in dieser Stadt und in diesem Stifte befürchten lassen."

„Schließlich kann ich nicht unterlassen, Ew. Heiligkeit von dem Gebrauche der täglichen Communion zu benachrichtigen, welcher selbst unter verheiratheten Laien hier eingeführt worden ist. Ohne Fortschritte in dem geistlichen Leben sehen zu lassen, wie sie müßten, indem sie sich oft dem heiligen Tische nähern, geben sie nicht nur keine Erbauung, sondern im Gegentheil Anlaß zu vielem Anstoße. Ew. Heiligkeit werden sich erinnern, was Dieselben in ihrem allgemeinen Decrete den Beichtvätern befahlen, von deren Beurtheilung und Entscheidung die tägliche Communion der Laien abhängen sollte: daß sie, wenn sie dieselbe erlaubten, vor Allem

dessen eingedenk sein sollten, wie man sich von der Vorbereitung und der Reinheit überzeugen könne, welche die Seele des Menschen zum heiligen Mahle mitbringen müsse; und dessenungeachtet lehrt die Erfahrung leider zu oft, wie der größte Theil der Laien täglich communicirt, ohne auf die Ermahnungen Ewr. Heiligkeit zu achten. Deshalb fühle ich mich denn genöthigt, meine Klage vor Ew. Heiligkeit als eine über einen offenbaren Mißbrauch niederzulegen, gegen den ich mir passende Maßregeln anzuweisen bitte nebst den besonderen Befehlen Ewr. Heiligkeit als eine Anweisung für mich bei der Lenkung der mir anvertrauten Seelen. Uebrigens küsse ich die Füße Ewr. Heiligkeit.

Cardinal Craccioli.

Dieser Bericht — in welchem zum ersten Male der Name der „Quietisten" auftritt, — war nicht die erste Kundgebung gegen die von Molinos mit unglaublichem Erfolg angeregte religiöse Bewegung. Die Jesuiten und die mit ihnen verbündeten Dominikaner hatten es längst erkannt, welch ein Feind ihnen in Molinos erwachsen war, und hatten daher längst im Stillen vor der neuen Ketzerei des „Quietismus" gewarnt.*) Endlich aber schien auch eine öffentliche Warnung nöthig zu sein, weshalb Rom eines Tags durch das Erscheinen einer Schrift überrascht wurde, welche, jedoch ohne des Molinos Namen zu nennen, eine Bekämpfung der Lehre desselben und seines intimen Freundes Petrucci enthielt. Es war dieses das von dem Jesuiten Paul Segneri edirte Buch: Concordia tra la fatica et la quiete nell' Orazione; Bologna. 1681 (12⁰).

Zur richtigen Beurtheilung der durch dieses Vorgehen gegen den Quietismus hervorgerufenen Controverse und des Verlaufes derselben ist zweierlei zu beachten, nämlich der Charakter und die Bedeutung der gegen den Quietismus auftretenden Persönlichkeiten und die Art und Weise ihrer Polemik. Craccioli war Erzbischof und Cardinal, also einer der höchststehenden Würdenträger der Kirche, und Segneri war der gefeiertste Ascet und Bußprediger Italiens. Barfuß, in Lumpen gehüllt, das

---

*) Three letters S. 23. Both, the Jesuites and the Dominicans began to be alarmed at the progress of quietism: they saw clearly, that their trade war in decay, and must decay still more and more, if some stop was not put to the progress of this new method. In order to this, it was necessary to decry the authors of it; and because of all the imputations in the world heresy is that, which makes the greatest impression at Rome, Molinos and his followers were given out to be hereticks. It being also necessary to fasten a particular name to every new heresy, they branded this with the name of quietism.

Brevier unter dem Arm und ein Cruzifix auf der Brust, zog Segneri in Italien umher, von der Nothwendigkeit der Buße und von der Herrlichkeit der Kirche predigend; und so überwältigend war die Erscheinung seiner Persönlichkeit und die Macht seiner Rede, daß, wenn er sich einer Stadt näherte, das Geläute der Glocken ihn begrüßte, Blumen ihm auf den Weg gestreut wurden und die Masse des Volkes, mit ihren Magistraten an der Spitze, ihn wie im Triumph durch die Thore führte. Oft umdrängte ihn das begeisterte Volk mit solchem Ungestüm, daß zu seinem Schutze Wachen aufgestellt werden mußten. — Daß war der Mann, der über unzählige Herzen gebietend, die er sein nennen konnte, gegen den Quietismus auftrat.*)

Und zwar that er dasselbe, ebenso wie Caraccioli, mit großer Mäßigung. Der letztere hatte doch eigentlich nur die Auswüchse der quietistischen Mystik, in denen sich eine Verletzung der kirchlichen Lebensordnung kund gab, gerügt; und auch Segnari hatte an der Lehre des Molinos (und Petrucci's, auf den dessen Polemik ebenfalls bezogen ward,) nur Uebertreibungen der contemplativen Mystik, nicht aber angeblichen Ketzereien getadelt. Segneri vertrat die ältere contemplative Mystik, wie sie z. B. in Spanien heimisch war, als sich eben in ihr der Quietismus zu gestalten begann. Er erkannte die Berechtigung der Contemplation neben der Meditation an; aber er bestritt es, daß der Christ methodisch nach der Contemplation streben müsse, indem dieselbe ein besonderes Charisma sei; er bestritt es, daß für den zur Contemplation gelangten Christen die Meditation ein überwundener Standpunkt sei, auf welchen die Seele nicht zurückkommen dürfe; er bestritt, daß nicht auch auf dem Wege der Meditation die Seele zur Vollkommenheit sollte gelangen können, und bestritt es namentlich, daß die Seele eben dadurch, daß sie sich mit Gott vereinige, auch zur Vereinigung mit Christus komme. Er gab allerdings zu, daß die Erfüllung der äußeren kirchlichen Pflicht, die Theilnahme am Kultusleben der Kirche, der Empfang der Sacramente, der Gebrauch der Bilder noch nicht die wahre Frömmigkeit ausmache; aber er verlangte, daß doch auch für den zeitweilig sich auf die höchsten Höhen der Contemplation erhebenden Christen der Gebrauch dieser äußeren Mittel als heilsam und pflichtgemäß gelten, und daß derselbe auch für sein intuitives Erkennen sich des Segens des discursiven Meditirens über Gott, über

*) Sonstige Nachrichten über Segneri's Leben und Schriften (die letzteren erschienen in 4 Bdn. in 4° 1712 in Venedig, erlebten mehrere neue Auflagen, sind 1852 auch in deutscher Uebersetzung von Pfarrer Weiskopf neu herausgegeben) s. bei Scharling, „Zeitschr. für die histor. Theologie" 1855. S. 1 ff.

Christi Menschheit und Erlösungswerk nicht berauben dürfe. Er erkannte den Werth und Segen der rein innerlichen oratio mentalis an; aber er rügte die quietistische Geringschätzung der oratio verbalis und der kirchlichen Gebete. Er meinte, daß jedenfalls die Vereinigung der Meditation und der Contemplation fruchtbringender sei, als die eine oder die andere für sich allein. Man vergleiche wohl, sagte er, die Meditation und Contemplation mit Martha und Maria; aber Christus habe an der Maria nicht gelobt, daß sie das Beste gewählt, sondern daß sie den besten Theil gewählt habe. Denn das contemplative Leben sei allerdings besser und stehe höher als das aktive, aber besser noch als jenes sei das Leben, in welchem Meditation und Contemplation, Beschaulichkeit und Thätigkeit vereinigt wären.

Segneri — ein noch heute in der katholischen Kirche hochangesehener geistlicher Schriftsteller — hatte also in seiner Schrift viel Verständniß und Werthschätzung des Quietismus ausgesprochen, aber er hatte es gewagt, der unantastbaren geistlichen Autorität des Molinos öffentlich entgegen zu treten, — und Derjenige, der bis dahin in der Meinung ganz Italiens so hoch gestanden, der von Vielen wie ein Heiliger verehrte harte Ascet und gewaltige Volksredner war mit Einem Schlage fast einem Geächteten gleich geworden. Anonyme Drohbriefe, welche das Schlimmste befürchten ließen, wurden ihm in Menge ins Haus geschickt, und wo er sich öffentlich zeigte, begegneten ihm Hohn und Spott. Fast hätte es ihm das Leben gekostet.*)

---

§. 5.

Pietro Matteo Petrucci, Bischof von Jesi.

Der geistig bedeutendste unter den Anhängern des Molinos in Italien war unstreitig der damalige Präpositus der Oratorianer Pietro Matteo Petrucci, der, 1636 zu Jesi im Herzogthum Urbino von adligen Eltern geboren, sich ursprunglich dem Studium der Rechte gewidmet, sich auch die Würde eines Doctors beider Rechte erworben, sich dann aber in tiefer Reue über sein bisheriges leichtfertiges Leben unter der Führung des ernsten Bischofs zu Jesi, Alderan Cibo, dem Studium

*) d'Avrigny, Memoires chronologiques pour servir à l'histoire ecclésiastique 1723, III. p. 322 berichtet: Peu s'en fallut, qu'il ni lui (nämlich Segneri) en coutât la vie.

der Theologie zugewendet hatte und im fünfundzwanzigsten Jahre seines Lebens in die Congregation der Oratorianer eingetreten war.

Seiner eignen Angabe zufolge muß sich Petrucci schon vor der Ankunft des Molinos in Rom, etwa im Jahre 1665 der quietistischen Mystik zugewendet haben.*) Ein Brief welchem derselbe zwölf Jahre später (10. Januar 1677) an einen Geistlichen (vielleicht an seinen Beichtvater) schrieb, läßt erkennen, wie sich die Mystik in seiner Persönlichkeit in der vollen Schönheit und Klarheit eines in Gott gegründeten und auf den Erlöser vertrauenden religiösen Lebens ausgeprägt hatte.**). Petrucci schreibt hier nämlich Folgendes:

„Eine der Grundregeln, welche dazu dienen, meine Seele in innerem Frieden zu bewahren, ist diese: ich darf keine Zuneigung hegen zu diesem oder jenem Gute, sondern nur zu dem Gute, welches das höchste Gut ist; und muß nur für jene guten Dinge bereit stehen, welche das höchste Gute mir giebt und von mir fordert.“ —

„Ich darf an nichts Irdisches, weder an die Einfälle und das Verlangen meines sich selbst suchenden Geistes, noch an die sinnliche Außenwelt gefesselt sein.“ —

„Ich finde, daß es nichts giebt, was mir schaden kann ohne meinen eigenen Willen. Denn da die Sünde ein wahres Uebel ist, dagegen ohne meinen Willen nichts auf der Welt machen kann, daß ich sündige, so kann auch nichts auf der Welt ohne meinen Willen mir ein Uebel zufügen, durch das ich eigentlich beschädigt würde; vielmehr finde ich, daß Alles, wenn ich es nur recht beginne, mir zu größerer Liebe gegen meinen treuen Heiland förderlich und behülflich ist.“ —

„Unter den sowohl inneren als äußeren Anfechtungen, Plagen und Verfolgungen, die mir bisweilen recht schmerzlich begegnen, pflege ich oft den Seufzer, welchen ich Ihnen abgelernt habe, zu wiederholen:

„Hab ich nur Jesus Dich,
„Was frag ich dann um mich!“ —

„Ich kann wohl sagen, daß ich nie müßig bin, aber meine Thätigkeit ist immer so geartet, daß ich mein vorgenommenes Werk unterbreche, wenn es sein muß. Kann ich es nicht wieder zur Hand nehmen, so laß ich es

*) In seiner Schrift „La contemplazione mistica acquistata“, die er 1580 geschrieben zu haben scheint, sagt Petrucci S. 67: Questa è quella ragione, nata da sì lunga e non mai interrotta sperienza di quasi quindici anni, la quale mi fa stare così costante nella verità di questa sacra orazione.

**) Der hier im Auszuge mitgetheilte Brief findet sich vollständig in der Schrift abgedruckt: „Pastoralconferenz für höhere Seelenleitung in auserlesenen Briefen des Cardinals und Bischofs von Jesi, P. M. Petrucci. Regensb. 1837.“ S. 13 ff.

mit großer Zufriedenheit bleiben. Muß ich es aber wieder von vorn anfangen, so thue ich es, zwar mit eben so großer Zufriedenheit, aber doch nie mit solcher Lust und Begierde, als möchte ich es gern zu Ende bringen. Denn ich denke, wie ein Ding ausschlagen soll, das steht in Gottes Hand allein."

„Ferner, weil ich erkenne, daß mein Gerechtwerden ganz beruht auf der Barmherzigkeit Gottes und auf dem Verdienste Jesu Christi, der um meinetwillen Mensch geworden ist und gekreuzigt wurde, und auf meiner Beharrlichkeit bis an das Ende in treuer Beobachtung seiner Worte und in der gehorsamen Befolgung der Gnaden, deren ich, wie ich vertraue, durch den heiligen Geist theilhaftig geworden bin, so setze ich nicht über Gebühr und außer der gehörigen Ordnung auf die zweiten Ursachen oder auf die Hülfsmittel der Seligkeit mein Vertrauen. — Der Grund hiervon ist, weil ich will, daß meine Hoffnung sich nicht auf etwas Veränderliches stütze, das mir wohl abgehen kann; und von solcher Art ist Alles hienieden. Sondern meine Hoffnung soll auf die unwandelbare ewige Güte und Erbarmung Gottes und auf das Verdienst des menschgewordnen Sohnes Gottes gegründet sein, in Gemeinschaft mit der seligsten Jungfrau und Mutter Gottes und mit allen Geistern der vollkommnen Gerechten im Himmel, die durch unzertrennliche, selige Vereinigung mit Gott auch schon unveränderlich geworden sind." —

„Die Tugenden selbst liebe ich sämmtlich an sich; aber in Hinsicht darauf, daß bald das eine bald das andre Tugendwerk ausgeübt werden muß, stehe ich ganz untergeben dem, was Gott von Stunde zu Stunde durch die Ordnung und Eröffnung seines Willens in meinem Stande und Berufe von mir fordert. Ebenso wünsche ich nur Einen Haß zu haben, nämlich den Haß gegen alle Sünden ohne Ausnahme und gegen mich selbst." —

„Endlich muß ich noch melden, daß nebst der göttlichen Gnade die vornehmste Ursache der Seelenruhe, welche ich genieße, das Hinschauen auf Jesus Christus meinen Herrn ist, dessen ich mich ohne Unterlaß befleißige." *) —

Schon diese Auslassung macht es begreiflich, daß Molinos und Petrucci sich auf das Engste aneinander anschlossen. Scherzweise nannte man den letzteren bald den Timotheus des Molinos. Jedenfalls war er unter der großen Anzahl der Verehrer desselben Derjenige, der das Wesen

*) Dasselbe bekennt Petrucci auch in seiner Schrift „La contempl. mist. acquist." S. 341: Jo sò, che non passo mai giorno per misericordia di Dio, ch'io non mi trattenga con Giesù Christo humanato, e comando a chi m' ubbidisce, che faccia altrettanto.

der quietistischen Mystik in selbstständigster Weise durchdacht und innerlich verarbeitet und erlebt hatte. Kein anderer Geistlicher in Italien wußte über die Natur und Tendenz dieser Art von Religiosität so nach allen Seiten hin Rechenschaft abzulegen als der gelehrte, verständige, fromme und milde Petrucci, der zur Zeit, als der Jesuit Segneri gegen Molinos auftrat, sich bereits durch Veröffentlichung mehrerer Schriften über die religiöse Meditation und andere praktisch-religiöse Angelegenheiten bekannt gemacht hatte.*).

Von seinen zahlreichen Freunden veranlaßt, entschloß sich daher Petrucci, eine Apologie der Mystik das Molinos auszuarbeiten, welche er mit kirchlicher Approbation (auch des Consultors des heiligen Officiums François Benigne) im Jahre 1681 zu Jesi im Druck erscheinen ließ. Das Buch führt den Titel: La contemplazione mistica acquistata, in cui si sciogliono l'opposizioni contro a questa Orazione. Gewidmet war dasselbe dem früheren Bischof zu Jesi, damaligem Cardinal-Legaten Alderano Cibo zu Avignon. Schon im folgenden Jahre 1682 konnte eine zweite Auflage des Buches (mit neuer kirchlicher Approbation und mit einem neuen polemisch-apologetischen Anhang des Verfassers) bei Hertz in Venedig erschienen.**)

Der ganzen Ausführung liegt natürlich die Unterscheidung der Meditation und der Contemplation zum Grunde. Jene ist nur auf die Besserung des Menschen gerichtet; diese dagegen will ihn zur Einigung mit Gott durch die Liebe führen (X. 2). Die Meditation mit ihrem discursiven Erkennen ist eine Unvollkommenheit. Denn die Vollkommenheit des gottebenbildlich erschaffenen Menschen besteht in dessen Gottähnlichkeit. In Gott aber ist ein discursives, vermitteltes, bildliches Erkennen (il discorrere, il raziocinare e'l fondarsi ne' fantasmi e'l servirsene, come per necessità accade nelle meditazioni figurative), nicht vorhanden. Folglich kann auch die Seele so lange nicht vollkommen und wirklich gottähnlich sein, als sie auf dem Standpunkt der Meditation steht (XI. 2).

Die Contemplation ist aber wieder zu unterscheiden als erworbene, aktive, natürliche, und als eingegossene, passive und übernatürliche Contemplation. Jene kann jeder Christ mit Hülfe der im Evangelium verheißenen Gnade Gottes erreichen; diese wird den Christen nur durch außerordent-

*) Insbesondere hatte er eine Sammlung von Briefen (153, nach der Zahl der Fische, die Petrus nach Joh. 21, 11 fing — späterhin — 1705 zu Halle auch von Gottfr. Arnold in deutscher Uebersetzung herausgegeben) veröffentlicht.

**) Nach dieser zweiten Ausgabe des Werkes berichte ich über dasselbe.

liche Gnadenmittheilung möglich. Mit jener ist der Geschmack selige Gottesgemeinschaft nur zeitweilig, mit dieser immer verbunden (XI. 2).

Indem die Seele durch die Contemplation zur Vereinigung mit Gott schon hier auf Erden kommen will, so will sie durch dieselbe zu diesem Behufe zunächst zweierlei erreichen, nämlich 1. eine vollkommne Erkenntniß des an sich unvorstellbaren und unerkennbaren Gottes durch einen Intellekt, der vom speculativen Suchen Gottes durch die Liebe zu Gott zum Besitze Gottes *) und dadurch zur Ruhe gekommen und der durch Entfernung aller bildlichen Vorstellungen (intelletto denudato) zum unmittelbaren Erfassen Gottes fähig geworden ist**); und 2. eine durch die Verdienste Christi und die Hülfe der Gnade Gottes vermittelte Reinheit der Seele, durch welche dieselbe der Nothwendigkeit einer Reinigung durch das Fegfeuer überhoben werde.***)

Gott bewirkt die Erhebung der Seele zur Contemplation, indem er sich derselben in ihrer Noth durch allerlei Hülfleistungen annimmt und ihr seine Liebe zu erkennen giebt, wodurch die Seele zum Danke gegen ihn angeregt wird. Gott überhäuft dann die Seele mehr und mehr mit seinen Wohlthaten, wodurch dieselbe zu einem immer innigeren Danke erweckt wird. Hernach läßt Gott die Seele erkennen, daß er ihr noch ungleich höhere Schätze als die bisher gespendeten, zugedacht hat, daß er

---

*) VIII. 2: L'orazione di quiete acquistata consiste in questo acquietamento dell' intelletto, il quale — conosce, che Dio è inconoscibile e infigurabile, e che questa è la piu pura verità in ordine a Dio. — Cosi l'intelletto acquietato in questa sacra e sapientissima ignoranza non si muove più con movimenti avvertiti, per investigare l'Inconnoscibile. — Quietato l'intelletto all' anima non più vagante nè divisa nelle sue operazioni altro non rimane da operare fuorchè l'amare, amare, amare con tuta la totalità della sua volontà l'Incomprensibile ed immensa Amabilità, ch'è il medesimo Iddio.

**) IX, 3: La contemplazione negativa, di cui qui trattiamo, in chè consiste? Forse nell' intendere Iddio? Nò; anzi richiede che vivamente in Dio si crede, e senza figurazioni e positivi concetti. — Se dunque senza affirmazioni, concetti e somiglianze s' hà da credere nella ineffabile Divinitâ presente a fine d'amarla: qual' bisogno habbiamo in questo esercizio di rivolgerci a i fantasmi? — Die auf dem negativen, inneren Wege der Liebe und des Glaubens wandelnde Seele sucht nicht Gott, weil sie ihn innerlich schon hat (IX, 7); und weil sie Gott schon hat, bedarf sie keiner Objectivirung desselben im Bilde des reflectirenden Gedankens (IX, 8: Se l'anima è guidata da Dio per via tutta interna e negativa, onde incentrandosi in sè ama Iddio, — io non sò, perchè debba violentarsi tal anima a imaginare; discorrere, intendere e figurare. Chi hà dentro di sè la fornace del fuoco, non và mendicando fuori di sè le faville,

***) X, 3: Niuno può dire, che sia superbia l'affaticarsi — per gingnere a tal purità d'anima con l'aiuto della divina grazia per li meriti di Giesù crocifisso, che possa volarsi in cielo senza haver bisogno di purgatorio.

ihr sogar sein Herz mit seiner unendlichen Liebe hingeben will, wodurch die dankbare Liebe allmählich zu einer Liebesgluth gesteigert wird, in der die Seele sich selbst ganz fallen läßt, um sich ganz und gar Gott zu überlassen und nichts als Gottes Leben in sich zu haben (VIII. 2).

In der Seele geht dieses so vor sich, daß dieselbe die vollständigste Mortificirung ihrer inneren wie äußeren Sinne vornimmt, sich selbst abstirbt und in einen qualvollen Zustand der Dunkelheit, Trockenheit und Verlassenheit eintritt, in welchem sie, dem Vorgange ihres Erlösers folgend, in sich selbst Christi Leiden nachbildet, indem sie dasselbe Leiden, dieselbe Höllenqual erfährt, welche Christus am Kreuze ertragen hat, und welche sie zu ihrer Reinigung in der Einheit mit Christus eben als Christi Leiden erträgt, so daß sie nun sagen kann: Ich bin mit Christus gekreuzigt.*)

Die von aller Unruhe ihrer wechselnden Phantasiegebilde, Vorstellungen, Erinnerungen und Versuchungen abgelöste und freigewordene Seele lebt nun in Gott, indem sie durch die Liebe zu einer sochen Einigung mit Gott und zu einer solchen Vollkommenheit gelangt ist, daß sie allmählich an der unerschaffenen Vollkommenheit, welche Gott ist, Theil hat (XI, 1: chè l'anima unita più perfettamente partecipi della increata Perfezzione ch'é Dio). Ihr Leben ist das Gebet der Ruhe, das stille Herzensgebet, welches nicht als Müßigkeit der Seele gedacht werden darf; denn die Seele übt hierbei ganz dieselbe Thätigkeit aus, in welcher die Seligen im Himmel leben (III, 2; XII, 3).

Dieses innere Herzensgebet, welches die Seele ohne Worte in der stillen Ruhe, die sie in Gott hat, verrichtet, ist die Aeußerung des von allen Stützen der Erkenntniß, von allem Gefühl und allen bildlichen Vorstellungen befreiten, reinen, einfachen, nackten, dunkeln Glaubens**) (III. 2: fede non figurante l'Infigurabile e non conoscente l'In-

*) XII, 5: (L'anime) debbono col fondo del libero arbitrio accettare in unione di Giesu languente quelle loro acerbissime pene e languori detti infernali per la loro eccessività, inimginabile chi non ne hà punto di sperienza. Il perseverare così patendo e patire sperando e l'haver quella volontà di patire per Christo ed in unione de' suoi sacri dolori e della sua somma derelizzione nella croce, questo si chiama essentialis et perfectissimus modus imitandi passionem Christi Domini. E questi trementi patimenti anche interni ed anche talvolta esterni volontariamente accettati e sofferti in unione del Crocifisso ò come se l'anima ricevesse un rivoletto del mare amaro della passione del Crocifisso in sè stessa han tenta efficacia e virtù, che giustamente può dire un' huomo tale: Christo confixus sum cruci.

**) In dem Anhang zu seinem Werke (Aggiunta, § 7) beschreibt Petrucci den Glauben so: Fede pura, fede ignuda, fede semplice cioè atto di fede non ap-

conoscibile) und der von aller Lohnsucht freien, reinen Liebe (amarlo senza gustarlo).

Dieses ist die Vollkommenheit der Seele, in welcher der Intellect derselben durch den dunkeln Glauben, der das reine Nichtswissen, die mystische Finsterniß ist, mit Gott, und der Wille durch die reine Liebe mit Gott unmittelbar (senza mezzi) geeinigt wird (III. 2).

Die Liebe wird reine, uninteressirte Liebe genannt, weil sie doch nicht um der von ihm empfangenen oder noch gehofften Wohlthaten, sondern lediglich um seiner selbst willen liebt, — weil sie Ihn liebt nicht wegen der von ihm ausgehenden, sondern wegen der ihm einwohnenden Güte, — weil er Gott ist.*)

Allerdings bedarf die Seele wohl auf der niederen Stufe der Meditation der Stützen ihres Glaubens und ihrer Liebe; in der Contemplation dagegen ist sie von denselben frei.

Sich selbst erkennt da die Seele als bloßes Nichts, während sie in Gott allein das wesentlichste Sein weiß.**)

Auch auf die Menschheit Christi richtet sich die Liebe nicht sowohl wegen der von Christi bereiteten Heilsgüter, als vielmehr darum, weil der Gekreuzigte — Gott, der Vollkommne, Herrliche, die unendliche Liebe ist.***)

In dem Glauben, der an sich ganz dunkel ist, hat die Seele die vollkommenste Gotteserkenntniß, nämlich die negative, von allen hemmen-

---

poggiato a lumi particulari e sensibili, nè a sentimenti e dolcezze, ma francamente esercitato anche in mezzo delle desolazioni, aridità, tenebre e tentazioni.

*) III, 2: L'amor puro in noi hà da nascere dalla bontà dell oggetto, senz' altra riflessione a nostri commodi ed interessi. — L'anima l'ama, perchè egli è quel ch'egli è, — perch'è Dio. — Causa diligendi Deum Deus est.

**) III. 2: Questa è la verità, ch'esse (nämlich die Seelen) son un nulla e Dio e il sommo Essere. ch'ad esse dà l'essere e a tutte le creature.

***) III, 2: Amano ben sì anime tali l'humanità di Giesu Christo e la sua amorosissima Passione e l'essersi egli sacramantato per noi e le sue promesse della gloria beata e tutt' i suoi beneficij: mà sovra ogn'altra cosa l'amano, perche egli è Dio. Daher fährt P. fort: Quand'anche non havesse fatto alcuna delle sovradette cose per esse, nulladimeno l'amerebbero ugualmente, perch'egli è Dio. Auch sind sich die Seelen in der Contemplation dessen bewußt, daß sie Christum in diesem Falle immer noch zu wenig lieben würden, perche l'amor finito non hà proporzione con la divina Amabilità, ch'è infinita. Daher liebt die Seele wohl Christum perche per noi è stato crocifisso, aber vorzugsweise doch darum perche Chi per noi è stato crocifisso è Dio. Denn die Liebe zu Gott ist ein amor perfetto, ch'ama il bene dell' amato Iddio senza riflessione agl' interessi dell' anima amante.

den Fesseln der Vorstellung befreite Erkenntniß Gottes in seiner Unendlichkeit (XI, 5).

Die einzelnen Kräfte der Seele hören, indem sich dieselben von aller Eigenheit ausgeleert haben und indem die Seele in ihrer Reinigung und Vereinigung mit Gott zur Ruhe gekommen ist, nicht auf, thätig zu sein; es tritt kein Erstarren derselben ein. Vielmehr erlangen diese nunmehr gereinigten Kräfte eine um so höhere Lebendigkeit, als durch die Vereinigung der Seele mit Gott das göttliche Licht und Leben um so reicher in sie einströmt (XII. 3).

Die Tugendübung ist im Stande der Contemplation ebenfalls eine reinere und freiere als auf der Stufe der Meditation. Denn die Seele braucht sich da nicht zu beeifern, daß sie die einzelnen Tugenden als einzelne Werke ausübe, da sie den Habitus der Tugend, aus dem die einzelnen tugendhaften Bethätigungen von selbst hervorgehen, bereits besitzt. Auch im Kampfe mit der Versuchung wird darum diese einfache Befestigung der Seele in der reinen Gegenwart Gottes und in der actuellen Liebe zu Gott (questo stabilimento dello spirito nella pura presenza divina e nell' attual' amor di Dio) weit wirksamer sein, als die Verrichtung gesonderter moralischer Handlungen außerhalb derselben (III. 1).

Von der Betrachtung der Menschheit Christi soll sich die Contemplation nie abtrennen; aber nur Anfänger haben den Blick unablässig auf die menschliche Seite Christi zu richten,*) während der geförderte Christ sich in seiner Contemplation auf die in Christus verwirklichte Einheit der Menschheit und der nicht verstellbaren Gottheit richtet.

Ebenso betrachtet die contemplirende Seele die Worte, die Wunder und die Mysterien des Lebens Christi nicht gesondert und für sich, sondern in der Einheit seiner göttlichen Person. Das Wort „Gott ist Mensch geworden" ist für die Contemplation der Inbegriff aller Worte, Wunder und Mysterien Christi, weshalb sich die Contemplation in jene allgemeine Wahrheit versenkt und in dieser dann alles Einzelne, mit dem sich die Meditation nach und nach beschäftigt, in seiner inneren Einheit hat (XII. 7).**)

---

*) XII, 3: Il mirar Christo come solamente apprensibile a' sensi esterni e cosa da persone assai corporee e principianti; mà il mirarlo secundum divinum et supranaturalem modum, non dividendo mai l'humanità sua della divinità non figurata, perchè non è figurabile l'Esser divino, ma vivamente creduta, o questa è maniera egregia di contemplare!

**) Uebrigens mißbilligt P. nicht absolute il pascersi delle parole, miracoli e misterij di Christo, mà il pascersene incessatamente senza andare alla sostanza della stessa sua divina persona humanata.

Uebrigens soll es sowohl bezüglich dieses Punktes, als bezüglich des Gegensatzes der Meditation und der Contemplation überhaupt von dem Ermessen des Beichtvaters abhängen, ob sich der Einzelne mit jener zu bescheiden oder sich dieser zu befleißigen hat.*)

Es zeigt sich hierin, was in der Schrift Petrucci's durchweg hervortritt, daß derselbe mehr, als irgend ein anderer Vertreter der quietistischen Mystik diese mit der kirchlichen Autorität und mit dem Dogma und der Disciplin der Kirche in Einklang zu bringen bestrebt ist. Petrucci spricht vom Glauben nur im Sinne des Quietismus, bezeichnet ihn aber gern als fede cattolica, bezieht ihn auf das Dogma von der Trinität und bemüht sich, auch den Glauben an die Maria und an die Heiligen in dem Sinne in den katholischen Gottesglauben mit aufzunehmen, daß er jenen als Glauben an den in den Heiligen gegenwärtigen und wirksamen Gott auffaßt. Freilich irgend welche selbstständige Bedeutung legt er den Heiligen (deren nur einigemale und ganz vorübergehend gedacht wird) nicht bei, so daß er das katholische Dogma von den Heiligen in Wahrheit doch nicht festzuhalten vermag. Da wo Petrucci von einem Mittlerthum und einer Versöhnung Gottes mit den Menschen spricht, bezieht er beides ausschließlich auf Christus.**) Petrucci spricht sich auch sehr stark gegen die in den Massen hervortretenden Ausschreitungen der quietistischen Mystik, gegen die Entfernung der Crucifixe und Bilder, und gegen die grundsätzliche Unterlassung und Verachtung des mündlichen Gebetes aus. Die eigentliche Aufgabe, welche sich Petrucci gestellt hatte, die quietistische Mystik des Molinos aus der bisherigen (von der kirchlichen Autorität anerkannten) Lehrtradition zu rechtfertigen und falsche Auffassungen derselben und ungereimte Folgerungen, welche aus ihr gezogen wurden, zu widerlegen, hat der Verfasser mit viel Gelehrsamkeit und Geschick glücklich erledigt. Petrucci zieht zur Rechtfertigung des Molinos nicht nur Franz von Sales, Johannes vom Kreuze und die heilige Theresia an, sondern recurrirt auch auf die Mystik des Mittelalters, die er bis zu Dionysius Areopagita hinauf verfolgt. Zugleich beurkundet Petrucci in der scholastischen Literatur der Kirche dieselbe Belesenheit wie in der der Mystik, weshalb seine Schrift nothwendig auf die Zeitgenossen den Eindruck einer überaus gelehrten, gründlichen Rechtfertigung der Lehre des Molinos als einer ihren Grundgedanken nach in der Kirche zu allen Zeiten anerkannt gewesenen und dem Heilsinteresse der Kirche durchaus entsprechenden Doctrin machen mußte. —

*) Schlußwort Petrucci's.

**) Gern gebraucht Petrucci die durch Franz von Sales in Gang gebrachte Exclamation: viva Jesu!

Papst Innozenz XI. jubelte daher, als er das mit so viel Gelehrsamkeit und Klarheit und im Geiste ächter Frömmigkeit geschriebene Buch Petrucci's gesehen und gelesen hatte. Ebenso gab es viele Andere, welche in demselben den Sieg den innerlichen Frömmigkeit über den äußeren kirchlichen Werkdienst freudig begrüßten. Andre freilich, welche in der quietistischen Mystik nur die baarste Ketzerei zu erkennen vermochten, sahen in Petrucci's Buche die allergrößte Gefährdung der kirchlichen Religiosität, des kirchlichen Kultuslebens und der Kirche selbst.

Die mit jedem Tage zunehmende und immer bedenklicher hervortretende Erregung der Gemüther nöthigte daher endlich die Inquisition zu Rom eine Commission zur Untersuchung der Schriften beider Partheien niederzusetzen.

Die Commission trat zusammen, die Schriften des Molinos, Petrucci's und Segneri's wurden offiziell gelesen und geprüft, — und fast hätte der Richtspruch des heiligen Offiziums den letzteren schwer getroffen, indem man gerade in Segneri's Buche allerlei bedenkliche Sätze wahrnehmen zu müssen glaubte. Die Schriften des Molinos und Petrucci's wurden von den Inquisitoren als dem Glauben der Kirche und der christlichen Moral entsprechend befunden und Segneri's Ausstellungen an denselben wurden für grundlos erklärt.

Die quietistische Mystik war jetzt in der katholischen Kirche von kirchlich-richterlicher Autorität approbirt. Petrucci ward alsbald vom Papste zum Bischof von Jesi ernannt, und die Wogen der religiösen Bewegung, in der sich der christlich-religiöse Sinn innerhalb des Katholizismus von den hemmenden Fesseln des Katholizismus frei machen wollte, gingen jetzt mächtiger als je zuvor durch alle katholischen Lande.

Aber der Jesuitenorden erbebte ob des Schlages, der ihn in der Person eines seiner gefeiertsten Ordensleute getroffen hatte und beschloß den Feind, den er nun erkannte, so rasch als möglich unschädlich zu machen.

Zweiter Abschnitt.

Das Leben der Frau von Guyon von ihrer Geburt bis zu ihrer Uebersiedelung in die Diöcese Genf.

§. 1.

Das Jugendleben der Frau von Guyon.

Unter allen den zahlreichen Persönlichkeiten, welche sich der quietistischen Frömmigkeit ergaben und dieselbe wie im Leben, so auch literärisch vertraten, giebt es keine, deren inneres und äußeres Leben so klar und durchsichtig vorliegt und deren Wirksamkeit und Geschick für die Geschichte dieser Mystik von so hoher Bedeutung geworden ist, wie Diejenige, mit der sich unsere Darstellung fernerhin vorwiegend zu beschäftigen hat, — nämlich Frau de la Mothe-Guyon. Alle die eigenthümlichen Herzens- und Geistesregungen, die räthselhaften inneren Erlebnisse, die unnennbaren Seelenschmerzen und Seelenkämpfe und die verborgenen, zu einem anfangs nur dunkel geahnten und unsicher verfolgten Ziele hinarbeitenden Strebungen der Seele, von denen damals Unzählige, ohne daß wir es nachweisen können, innerlich erfaßt und auf die Wege der quietistischen Mystik geführt wurden, treten uns im Leben dieser Dame im hellsten Lichte entgegen und zeigen, in welcher Weise diese wunderbare religiöse Geistesrichtung im inneren Leben so Vieler gekeimt hat und erwachsen ist.*)

*) Die Hauptquelle der Lebensbeschreibung der Frau von Guyon ist deren Selbstbiographie: La vie de Mme. J. M. de la Mothe-Guyon, écrite par elle même. Damit ist zu vergleichen, was Phélipeaux in seiner Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du Quiétisme, répandu en France (1732, 2 Bände) im ersten Bande über das Leben der Dame mittheilt. Doch ist zu beachten, daß diese Schrift in einer gegen Frau von Guyon feindseligen Absicht geschrieben ist und an arger Entstellung der Thatsachen leidet. Andere Biographieen

Die Jugendgeschichte der Frau von Guyon führt uns nach Montargis, einer nicht unbedeutenden Landstadt der Provinz Orleans. Hier wurde Jeanne Marie Bouvière*) am 13. April 1648 Abends vor Ostern geboren.**) Ihr Vater Claude Bouvière, Herr von la Mothe-Vergonville, war einem alten, hochangesehenen, reichen und einflußreichen Adelsgeschlechte entstammt. Beide Eltern waren früher schon anderweitig verheirathet gewesen und hatten vom Wittwenstande aus einander die Hand gereicht. Eines sehr bedeutenden Grundbesitzes und sehr reichlicher Einkünfte sich erfreuend, lebten die Eltern in ihrem Burgsitz zu Montargis mit einer zahlreichen Dienerschaft in der vornehmen Weise des begüterten, von dem Bürgerthum streng abgeschiedenen Landadels und bildeten einen der Mittelpunkte, um die sich das Leben und die Interessen der ziemlich ländlichen, aber mit Klöstern und kirchlichen Gebäuden reich ausgestatteten Provinzialstadt bewegten. Wie so viele seiner Standesgenossen in jener Zeit war der Vater ein eifriger Anhänger der katholischen Kirche, weshalb man Geistliche und Ordensleute in seinem Hause oft ein- und ausgehen sah. Allen Neuerungen, welche die alte gute Ordnung und wohlhergebrachte Rechte bedrohten, in seinem Herzen gründlich abhold, sah er das verderblichste und verabscheuungswürdigste Unheil in dem Abfall von der Kirche, in der Ketzerei. Wie die Mutter war daher auch der Vater überaus eifrig in der Erfüllung der kirchlichen Pflichten. Oft verließen beide schon am frühen Morgen das Haus, um eine Wallfahrt zu irgend einem Gnadenorte auszuführen, oder ein Gelübde zu erfüllen. Der aristokratisch-feine Ton, der im Hause herrschte, die wohlanständige Sitte des Familienlebens machte daher allzeit zugleich auch den Weihrauch der Messe

---

der Frau von Guyon, welche manche besondere Notiz über dieselbe liefern, finden sich in der Préface générale der Opuscules spirituels, à Cologne, 1704, S. 8—63 und in der Ausgabe der Werke Bossuets, Argentina, 1755, Tom. VIII, Avertissement de l'éditeur, S. XV ff. Die wichtigsten Ergänzungen hierzu liefern Bausset in den Biographieen Fenelon's und Bossuet's, die eigenen Werke Bossuets (namentlich dessen Relation du quiétisme) und Fenelons (insbesondere seine Briefe) und die Biographie des Bischofs d'Aranthon von Genf (von le Masson verfaßt).

*) In der Biographie univers. anc. et mod. T. XIX, p. 254 wird behauptet, daß Frau von Guyon den Namen Marie nicht gehabt habe. Da indessen 1) diese Behauptung mit nichts begründet wird und da 2) in dem Vorwort der opuscules spirituels de Mme. J. M. B. de la Mothe-Guyon von 1704 S. 8 ausdrücklich bemerkt wird, daß sie sich „dans ses signatures souscrit J. M. B. de la Mothe Guyon," — so halten wir die herkömmliche Angabe der Namen fest.

**) Frau von Guyon berichtet in der Selbstbiographie (II, 1) über ihren Geburtstag mit dem Zusatz: à ce que disent quelques-uns.

und den Nimbus der kirchlichen Uebungen wahrnehmbar. Auf Zucht und Ehrbarkeit sahen beide Ehegatten mit gleichem Ernst. Dabei war die Mutter in der Stadt insbesondere wegen ihrer ganz ungewöhnlichen Wohlthätigkeit hoch verehrt. Kein Bedrängter klopfte an ihre Thüre, ohne daß sie ihm aufgethan ward. Zuweilen gab sie selbst das letzte Goldstück hin, das im Hause war; denn sie freute sich, damit der gnadenreichen Jungfrau einen Dienst zu erweisen, an der ihr Herz mit Inbrunst hing. Daneben war freilich in dem Hause auch gar manches von zahlreichen Gebrechen zu sehen, an denen das Familienleben des französischen Adels damals litt. Insbesondere fehlte der Mutter die Fähigkeit, zu den Kindern die rechte Stellung zu gewinnen und sie verständig zu erziehen, durchaus. —

Die kleine Jeanne Marie war in Folge eines Schreckens, der die Mutter traf, um mehr als vier Wochen zu frühe zur Welt gekommen, und schien daher fast lebensunfähig zu sein. Kaum war das Kind zu einer Amme gebracht, als der Vater benachrichtigt war, daß dasselbe todt sei. Hernach machten sich an der Kleinen wieder Lebenszeichen wahrnehmbar, weshalb der Vater schleunigst einen Priester zur Vornahme der Taufhandlung herbeirufen ließ. Der Geistliche kam, ging aber bald unverrichteter Sache wieder hinweg, weil er das Kind für todt hielt. Dieser Zustand des Kindes, in welchem dasselbe entweder im Sterben zu liegen oder schon todt zu sein schien, dauerte mehrere Wochen lang an. Daher kam es, daß ihm die Taufe erst am 24. Mai zu Theil werden konnte. Eine unmittelbar nach der Taufhandlung vorgenommene ärztliche Untersuchung des Kindes ergab, daß am unteren Ende des Rückgrates sich ein starkes Geschwür gebildet hatte, welches fast alle Kräfte des Kindes verzehrte.

Gottes Hand aber schützte das zarte, so sehr gefährdete Leben, und die kleine Jeanne Marie wuchs heran und war bald eine überaus liebliche Kindererscheinung.

Vorübergehend vertraute der Vater das (kaum 2½jährige) Kind dem Ursulinerinnenconvent zu Montargis zur Pflege und Erziehung an, von wo er dasselbe jedoch bald wieder abholen ließ. Aber die Mutter hatte an der Kleinen leider keine Freude und vernachlässigte sie sehr. Den Dienstboten und sich selbst überlassen, brachte sich daher Jeanne Marie nicht selten in wirkliche Lebensgefahr. Mehrere Male stürzte sie in einen tiefen, mit Holz angefüllten Keller hinab. Dabei war sie fortwährend schwächlich und leidend, oft sogar von den schwersten Krankheiten befallen.

Auf den Wunsch der mit dem Vater befreundeten Herzogin von Montbason, wurde daher die Kleine, als sie vier Jahre alt geworden,

den ganz nahe gelegenen Benedictinerinnenkloster zur Erziehung übergeben. Die Herzogin hatte eben damals bei den Benedictinerinnen selbst Wohnung genommen, und wünschte die Kleine, an der sie ihr Wohlgefallen hatte, bei sich zu haben. Von der innigsten Liebe der edlen Dame, welche das Kind im Kloster fortwährend bei sich hatte, getragen, entwickelte sich nun das reiche Seelenleben desselben bald in wunderbarer Weise. Allerdings war sie fast fortwährend, und oft lebensgefährlich krank; aber der ganz eigenartige, kräftige Lebenskeim, der in der Seele des Kindes ruhte, kam schon jetzt in erkennbarer Weise zur Entwickelung. Insbesondere gab sich in der Kleinen bereits das regste religiöse Interesse in auffallendster Weise kund. Mit inniger Herzensfreude hörte sie von Gott reden und aus religiösen Büchern lesen, und war glücklich, wenn sie sich wie eine Nonne kleiden und zur Kirche gehen konnte. Dabei hatte Jeanne Marie schon jetzt ihre eigenen Gedanken. Die Erzieherin der im Kloster sich befindenden Pensionärinnen hatte ihr von den Schrecken der Hölle gesagt. Sie aber hielt dieses nur für ein Vorgeben, womit die Erzieherin ihren Ermahnungen und Warnungen einen besonderen Nachdruck geben wollte. Da träumte sie einst, daß sie die Hölle und die Qualen der Verdammten mit eigenen Augen sähe und daß ihr auch der Platz gezeigt würde, der für sie selbst bestimmt sei. In furchtbarer Angst erwacht, rief das Kind zu Gott, bat um Barmherzigkeit und gelobte ein frommes Leben. Zugleich verlangte aber die Kleine auch nach der Beichte. Ueberrascht trug die Erzieherin der Pensionärinnen sie zum Beichtstuhl hin, wo der Beichtiger laut lachte, als die Kleine sich des Zweifels am Glauben anklagte. Auf die Frage des Beichtigers, was sie denn auf dem Herzen habe, antwortete sie: bis jetzt habe sie an der Hölle gezweifelt, weil sie der Meinung gewesen sei, die Lehrerin habe ihr das nur so vorgeredet, um sie zur Besserung zu bringen; jetzt aber zweifle sie nicht mehr daran.

Jeanne Marie hatte aber nun das tröstliche Bewußtsein, gebeichtet zu haben, — sie fühlte sich gehoben, als habe sie eine bis dahin hoch über ihrem Leben stehende Stufe, die zu Gott führe, erklommen, und ganz plötzlich war ihr Herz nur von dem Einen Gedanken bewegt, die nächsthöhere und höchste Stufe auf dem Wege zu Gott zu ersteigen und — Märtyrerin zu werden. Sie plauderte dieses bei dem im Kloster lebenden Mädchen, die, um sich zu belustigen und umzusehen, wie weit die Märtyrerlust bei dem so seltsam gearteten Kinde vorhalten würde, ihr alsbald sagten, daß die begehrte Marter ihr alsbald zu Theil werden sollte. Frohlockend ging die Kleine darauf ein; denn sie glaubte, daß sie, Marter ertragend, Gott sehen würde. Die Mädchen ließen sie also zur Vornahme der Marter auf ein ausgebreitetes Tuch niederknieen, worauf

hinter ihr ein gewaltiger Säbel emporgehoben ward. Kaum aber hatte sie diesen und die scheinbare Gefährdung ihres Lebens bemerkt, als sie, von unnennbarer Angst überwältigt, in größter Erregung ausrief: „Aber ohne Erlaubniß meines Vaters darf ich nicht sterben."

Uebrigens wurde ihr der fernere Aufenthalt im Kloster bald durch die Pensionärinnen verleidet, namentlich als sie infolge einer falschen Anklage eine unverdiente Züchtigung erhalten hatte. Daher war sie froh, als sie der Vater wegen ihrer häufigen Erkrankungen aus dem Kloster abholte und wieder zu sich nahm.

Das Kind verlebte nun mehrere Jahre im elterlichen Hause, wo indessen für die Erziehung desselben so gut wie gar nichts geschah. Die Mutter hatte nun einmal keine Liebe zu der Kleinen, weshalb sie dieselbe den Dienstboten überließ, von denen sie sich selbst überlassen wurde. Jeanne Marie empfand es aber um so schmerzlicher, daß ihr das Herz der Mutter fremd war, als sie täglich sehen mußte, daß der kleine Bruder die ganze Liebe der Mutter besaß. Aus dem Zimmer und der Obhut der Mutter verwiesen, ging daher die Kleine auf die Straße hinaus und begann mit den Kindern bürgerlicher Familien aus der Nachbarschaft zu spielen. Kaum aber hatte der aristokratisch-stolze Vater diesen anstößigen Verkehr der Tochter bemerkt, als er dieselbe — sie war damals noch nicht volle sieben Jahre alt — raschen Entschlusses in das Ursulinerinnenkloster zurückbrachte.

In dem Kloster lebten damals zwei Halbschwestern des Kindes — eine leibliche Tochter des Vaters und eine leibliche Tochter der Mutter aus der früheren Ehe — als Erzieherinnen der dem Kloster anvertrauten jungen Mädchen. Die erstere, eine liebevolle, wohlunterrichtete und fromme Dame, die an der kleinen Schwester ihre große Freude hatte, übernahm nun im Auftrage des Vaters die Erziehung und Ausbildung derselben. Unter der treuen Obhut der älteren Schwester, welche dem Kinde die zärtlichste Fürsorge zuwendete und sich unablässig mit ihm beschäftigte, kamen nun die reichen Anlagen der Jeanne Marie rasch zur wunderbarsten Entfaltung. Mit regem Sinne nahm sie eine Fülle von Kenntnissen in sich auf, die ihr Gedächtniß ihr treu bewahrte und an denen sich ihr scharfer Verstand und ihre schwungvolle Phantasie in eigenthümlicher Weise übte.

Uebrigens begann sich schon damals der ascetisch-religiöse Sinn des Kindes mehr und mehr zu einer wirklichen inneren Lebensrichtung zu entwickeln. Am Ende des Klostergartens befand sich eine dem Kinde Jesus geweihte Kapelle. Dort verrichtete Jeanne Marie sehr oft ihre Andacht, und eine Zeit lang versteckte sie jeden Morgen ihr Frühstück hinter

dem heiligen Bilde — als ein Opfer, welches sie dem Jesuskinde darbrachte. Allerdings mußte sie diese Uebung der Selbstentsagung bald fallen lassen, indem ihre seltsamen Opfer bei einer Reinigung der Kapelle an den Tag kamen. Allein kurz nachher glaubte sie in einem kleinen Unfall, der sie traf, ohne ihr zu schaden, den ihr von dem Erlöser gewordenen Lohn ganz unzweifelhaft zu erkennen.

Eines Tags spielten und tanzten die Pensionärinnen des Klosters über einer im Garten befindlichen mit Brettern zugedeckten Kloake. Als die Mädchen hinweggegangen waren, wollte Jeanne Marie den spielenden Tanz nachahmen und sprang auf den Brettern herum. Diese aber brachen ein und Jeanne Marie fiel in die morastige Tiefe hinab — zum Schrecken der in einiger Entfernung stehenden Pensionärinnen. Diese letzteren eilten zu den dienenden Schwestern und forderten sie auf, der Verunglückten zu helfen. Allein die dienenden Schwestern gingen nicht zu dem Kinde, sondern in die Kirche, um das Geschehene der daselbst betenden Schwester der Jeanne Marie mitzutheilen, und diese hielt es für nöthig, vor Allem den Schutz der Jungfrau Maria für das Kind am Altare anzurufen, worauf sie dann freilich in den Garten eilte, und hier die kleine Schwester in der kothigen Grube wohlbehalten sitzen sah. Mit leichter Mühe aus der Kloake herausgeschafft, pries nun die Kleine das Wunder der Gnade, welches das Jesuskind an ihr gethan.

Indessen war auch diesmal der Aufenthalt des Kindes im älterlichen Hause nicht von langer Dauer. Die Superiorin eines Dominicanerinnenklosters, welche damals bei dem Vater zu Besuch war, gewann an der vielversprechenden Erscheinung des Kindes solche Freude, daß sie den Vater dringend bat, ihr dasselbe zur ferneren Ausbildung zu überlassen. Der Vater gab auch dem Verlangen der ihm befreundeten Dame nach, und die junge Jeanne Marie wanderte abermals in die Mauern eines Klosters. Hier jedoch ging es derselben kläglich. Die Klosterfrauen lagen unter einander fortdauernd im Hader, die Superiorin hatte daher wenig Zeit, sich um ihren Pflegling zu bekümmern, von Erziehung war keine Rede, und als das junge Mädchen eines Tages von den Blattern befallen ward, wagte keine der Religiosen, sich ihm zu nähern. Eine Laienschwester brachte Speise und Trank; im Uebrigen lag das Kind ganz verlassen in seinem Bette.

Da fand Jeanne Marie in ihrem Zimmer ein Buch vor, was sie kaum je gesehen, — eine Bibel. Sie nahm dieselbe zur Hand, las in ihr, las vom frühen Morgen bis zum späten Abend, und ihr gutes Gedächtniß fixirte leicht, was sie gelesen hatte. Sie betete jetzt inbrünstiger zur heiligen Jungfrau, und als sie genesen, beichtete sie häufiger, als je

zuvor. Aber sie fühlte sich fremd in dem Hause. Zwar nahm eine im Kloster wohnende Dame sie zu sich auf ihr Zimmer; allein die Pflege, die sie im Kloster erhielt, war so schlecht, daß sie zusehends abmagerte. Nach einem Aufenthalt von acht Monaten im Kloster nahm sie daher der Vater wieder zu sich.

So kam sie dem Ende ihres elften Lebensjahres nahe, als der Vater sie beim Herannahen der Fastenzeit 1659 wieder in das Ursulinerinnenkloster brachte, in welchem sie zum Genusse der ersten Communion vorbereitet werden sollte. Hier sah sie sich nun von der innigsten, treuesten Liebe der Schwester (ihres Vaters Tochter) umfangen, die sie an ihr Herz hinaufhob und allen Schmerz vergessen machte. Am Ostersonntag empfing sie zum ersten Male den Leib des Herrn. Um in aller Stille den Segen dieser ersten Communion in sich aufnehmen und recht tief in ihrem Herzen bergen zu können, blieb sie noch bis Pfingsten in dem Kloster, wo ihr indessen der zwischen den beiden älteren Schwestern bestehende Gegensatz sehr störend war.

Noch störender jedoch war für die Ruhe und Entwickelung ihres inneren Lebens die Eitelkeit der Mutter, welche die kaum aus dem Kloster zurückgekehrte Tochter mit möglichstem Putz und Prunk in die Welt einzuführen begann. Denn Jeanne Marie war für ihr Alter — sie stand im zwölften Lebensjahre — sehr groß und war von auffallender Schönheit. Mit tiefem Schmerze hörte sie sogar die Eltern erzählen, daß sich schon Bewerber um ihre Hand eingefunden hätten, denen jedoch zum Glück der Vater kein Gehör gegeben habe. Das eben aufblühende Mädchen konnte sich in alles das, was an sie herantrat, gar nicht hinein finden, und schloß sich oft Tage lang in ihr Zimmer ein, um ungestört lesen und beten zu können.

Damals war es, daß sie mit der Schrift des Franz von Sales, „Philothea", und mit der Lebensbeschreibung der Frau von Chantal bekannt wurde. Sie gewann aus denselben die Ahnung, daß es eine Weise innerlichen Lebens und Betens gebe, von der sie noch nichts wußte. Sie verstand aber doch das Gelesene nicht; denn sie meinte, man könne nicht beten, ohne sich Vorstellungen zu machen und viel zu denken. Sie bat daher ihren Beichtvater, ihr mit Rath und Anweisung zu helfen; der aber wußte ihr nichts zu sagen. Da begann sie alle Gelübde und frommen Uebungen, die sie im Leben der Frau von Chantal verzeichnet fand, mechanisch nachzuahmen. Sie kasteite sich genau so wie Frau von Chantal es gethan, und als sie in dem Buche las, daß dieselbe, durch die Worte des Hohenliedes (8, 6): „Setze mich wie ein Siegel auf Dein Herz" angeregt, sich mit einem glühenden Eisen den Namen Jesu auf die Brust

gebrannt habe, nahm sie ein Stück Papier, zeichnete auf dasselbe mit großen Schriftzügen den Namen Jesu, faßte das Papier mit Bändern ein und nähte es sich mit einer Nadel an vier Enden auf die Brust, auf der sie es so lange trug, als es hielt.

Ein bemerkenswerther Vorgang in dem inneren Leben des kaum mehr als zwölfjährigen Mädchens war damals insofern eingetreten, als der Name „Franz von Sales“ demselben die höchste geistliche Autorität geworden war. Der Wunsch, in einen Orden eintreten zu dürfen, war schon gereift; der einzige Orden aber, in welchen sie wirklich einzutreten sich entschließen konnte, war der der Heimsuchung Mariä, welchen Frau von Chantal gestiftet hatte. Ein Kloster dieses Ordens bestand auch in Montargis, in welches sie oft zu gehen pflegte, um ihre Andacht zu verrichten und mit den Klosterfrauen zu verkehren.

Der Vater befand sich damals auf Reisen. Daher ging Jeanne Marie wiederholt die Mutter um Genehmigung ihres Entschlusses an, sich dem beschaulichen Leben zu weihen. Diese jedoch wollte dem Vater nicht vorgreifen und befahl der Tochter, jedenfalls dessen Rückkehr in Ruhe abzuwarten. Rasch aber entschloß sich die kleine Schwärmerin, um ihr Ziel zu erreichen, zu einer List. Die Handschrift der Mutter nachahmend, schickte sie ein angeblich von derselben ausgestelltes Zeugniß, welches ihren Eintritt in den Orden genehmigte, der Oberin des Klosters zu. Diese aber, eine Verwandte der Mutter, erkannte die Täuschung und der Zweck derselben wurde nicht erreicht. —

Endlich traf der Vater von seinen Reisen in Montargis wieder ein, wo derselbe aber auch sofort von einer schweren Krankheit befallen wurde. Da die Mutter von einer Krankheit kaum zu genesen begonnen hatte, so betete sich der Vater in einem von der Wohnung derselben ganz abgesonderten Zimmer, weshalb sie sich auch nur selten bei demselben sehen ließ. Um so freier und freudiger konnte sich daher Jeanne Marie der Pflege und dem Dienste des geliebten Vaters weihen. Tag und Nacht war sie am Bette des Kranken; war sie doch so glücklich es zu sehen, wie dankbar ihr der Vater für ihre treue Kindesliebe war! Wohl wissend, daß jeder Dienst, den sie dem kranken Vater erwies, ein Gottesdienst sei, war es ihr daher eine ganz besondere Freude, ihm auch die niedrigsten Dienste erweisen zu können. Ohne es dem Vater merken zu lassen, goß sie dessen Becken gerade dann aus, wenn keine Bediente zugegen war, — theils um sich zu kasteien, theils um Den zu ehren, der gesagt hat (Matth. 20, 28), er sei nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene. Ihr Verweilen am Krankenbette des geliebten Vaters wurde daher allmählich ein Schwelgen in Gottesminne und Seligkeit.

„Wenn es regnete, so wollte ich, daß alle Tropfen sich in Liebe und Preis verwandeln möchten", schreibt sie von dieser Zeit, in der es ihr eine besondere Freude war, für ihr inneres religiöses Leben bei der im Hause lebenden Base volles Verständniß zu finden.

---

§. 2.

Das Leben in der Ehe.

So vergingen einige Jahre, als das Leben der Jeanne Marie eine Wendung nahm, die für sie unheilvoll werden sollte. Seit einiger Zeit hatte sich nämlich ein in Montargis ansässiger Edelmann, Jaques de la Mothe-Guyon, der Sohn eines Herrn Guyon, der einem bei dem Bau des Kanals von Briare gemachten glücklichen Geschäfte seinen Adel und sein immenses Vermögen verdankte, um ihre Hand beworben. Die junge Jeanne Marie hatte jedoch wenig Veranlassung, sich der Annäherung desselben an sie zu freuen. Denn Herr von Guyon war zwar wegen seines biederen Charakters und seiner Mildthätigkeit allgemein geachtet, war aber volle 22 Jahre älter als sie, war köperlich leidend und sehr zum Jähzorn geneigt. Ideale Interessen waren ihm fremd, und von dem, was die Seele eigentlich adelt, war bei ihm nicht viel zu sehen. Jeanne Marie dachte daher nicht daran, ihm ihre Hand zu geben, und Jahre lang waren auch beim Vater die Bewerbungen ihres Verehrers ohne Erfolg, bis sich endlich die Aeltern durch die Rücksicht auf den Reichthum des Bewerbers, dessen leidenschaftliche Liebe sie sahen, zur Genehmigung seines Antrages bestimmen ließen. Es geschah dies am 28. Januar 1664, am Tage vor dem des heiligen Franz von Sales. Die Aeltern setzten den Ehekontrakt auf und ließen denselben von der Tochter unterzeichnen, — ohne ihr zu sagen, was es wäre.

Gleichwohl freute sich Jeanne Marie, als sie, die eben erst das fünfzehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte, hörte, daß sie heirathen würde; denn sie glaubte dadurch die Freiheit zu erhalten, die sie im älterlichen Hause leider nicht hatte und hoffte dann den Launen und Härten ihrer Mutter nicht mehr ausgesetzt zu sein. Sehr bald aber fühlte sie sich in ihrem Brautstand in die größte innere Verwirrung gesetzt, theils wegen ihrer natürlichen Schamhaftigkeit, welche sie bisher immer vom Umgang mit Herren zurückgehalten hatte, theils weil sich ihr besseres Selbstgefühl, vielleicht auch ihre Eitelkeit verletzt fühlte. Denn wenn sie ihren Verlobten mit so manchem anderen Cavalier verglich, der sich um ihre Hand beworben, so mußte sie sich sagen, daß sie gar manche glücklichere Wahl

hätte treffen können. Zu ihrer Beruhigung ließ sie während ihres Brautstandes viele Messen lesen; in der Stadt aber war über die glänzende Partie, welche das schöne und liebe Edelfräulein thue, große Freude.

Zwei oder drei Tage vor ihrer Verheirathung sah Jeanne Marie Herrn von Guyon als ihren Verlobten zum ersten Male. Die Hochzeit mag mit großem und lautem Jubel vollzogen sein; aber schon in den ersten Tagen der Ehe war die junge Frau vom Gefühl des tiefsten Schmerzes überwältigt. Vor Allem quälte sie jetzt der Gedanke, dem Entschlusse, in ein Kloster zu gehen, untreu geworden zu sein. Viele Leute kamen ins Haus, um der jungen Edelfrau ihre Glückwünsche darzubringen, sahen sich aber von dieser mit thränendem Auge empfangen. Dazu kam, daß in ihrer neuen Häuslichkeit Alles darnach angethan war, um sie unglücklich zu machen. In dem Hause des Herrn de la Mothe-Guyon herrschte ein durchaus ordinärer Ton und ein weltliches Treiben. Von der Schwiegermutter (die sehr reich und schon seit vielen Jahren Wittwe war) wurde sie von Anfang an in rohester Weise behandelt. Der feine, adelige Ton, welcher in dem Hause des Vaters herrschte, galt in dem Guyon'schen Hause als Absurdität; insbesondere war die feine Lebenssitte, die sorgfältige Manier und die gewählte Sprache, welche die junge Dame aus dem älterlichen Hause mitgebracht hatte, der trotz ihres Adels sehr plebejischen, geizigen und zanksüchtigen Schwiegermutter von vornherein ein Aergerniß. Recht geflissentlich war daher dieselbe darauf aus, die Schwiegertochter zu demüthigen und zu kränken. Personen, die der gesellschaftlichen Stellung nach weit unter ihr standen, mußte sie auf Geheiß der Schwiegermutter den Vortritt lassen, worüber ihr wiederum die Mutter, die durch andere Leute davon hörte, den bittersten Vorhalt that. Kam Jemand zu Besuch ins Haus, so wußte die Schwiegermutter nichts eiligeres zu thun, als über die Schwiegertochter zu klagen und sie lächerlich zu machen. Selbst mit der Dienerschaft sprach die Schwiegermutter über dieselbe in wegwerfendster Weise. Das Schlimmste aber war, daß sie mit ihren boshaften Einflüsterungen bei dem Sohne Gehör fand und denselben gegen die junge Gattin aufzuhetzen wußte. Auch über die Eltern mußte Frau von Guyon fortwährend die kränkendsten Aeußerungen hören, und nie besuchte diese das väterliche Haus, ohne daß sie bei der Rückkehr die ärgerlichsten Worte zu hören bekam. Auf der anderen Seite beklagte sich auch die Mutter darüber, daß sie von der Tochter vernachlässigt würde, weil dieselbe, wie sie sagte, zu sehr an ihrem Manne hing. Unglücklicherweise erzählte die Mutter der Schwiegermutter, wie viel Mühe ihr die Tochter in der Kindheit gemacht habe. Dieses wurde der letzteren nun in dem Sinne ausgelegt und angerechnet, als ob sie ein

besonders schwer zu erziehendes Kind gewesen wäre und schließlich nannte man sie eine boshafte Person. Dazu wurde sie von ihrem Manne angewiesen, den ganzen Tag der Schwiegermutter in deren Zimmer Gesellschaft zu leisten, wo die eigentliche Stätte des Schmerzes für sie war.

Durch das Alles wurde die junge Frau innerlich so eingeschüchtert und so geknickt, daß sie ohne die Schwiegermutter nicht vor das Haus zu gehen und doch auch nicht mit derselben zu reden wagte. Ging sie aber einmal allein aus, so hatten die Bedienten den Befehl, sie auf das Genaueste zu beobachten; während im Hause das ihr zur Bedienung beigegebene Mädchen, das sich gegen sie alle Ungebühr glaubte erlauben zu können, sie überwachen und Alles, was es wahrnahm sofort berichten mußte. — Jetzt fing die um ihr Lebensglück Betrogene an ihr „Brot mit Thränen zu essen."

Außer dem Hause freilich begegnete man ihr von allen Seiten mit Aeußerungen der Verehrung und Bewunderung; auch die Stimme verführerischer Schmeichelei mußte sie hören. Zum Glück erkannte die schwer Geprüfte die Gefahren, von denen sie bedroht war. Denn es war zu befürchten, daß sie „bei einem noch so jugendlichen Alter und bei so ungewöhnlichem Kreuz sich gänzlich in Aeußerlichkeiten verlieren und den Weg der Unordnung einschlagen möchte." Sie sagte sich daher, daß es ihre erste und wesentlichste Pflicht sei, ihrem Manne nie Anlaß zum Argwohn zu geben. Daher war sie so streng gegen sich, daß sie z. B. öfters die aus Freundschaft oder Höflichkeit dargereichte Hand eines Herrn nicht annahm. Sodann wies sie alle zerstreuende Lectüre von sich und nahm sich ernstlichst vor, Buße zu thun und ihr Leben zu bessern, zu welchem Zwecke sie vor Allem eine allgemeine Beichte ablegte, — die sorgfältigste Beichte, die sie je gethan. Sie besann sich auf den Segen, den sie durch die Beschäftigung mit dem Evangelium empfange, las daher nur ernste erbauliche Bücher und — begann sich jetzt dem freien, innerlichen Gebete des Herzens sich hinzugeben.

Aber freilich war das Leben für die Arme doch recht schwer. Sie ließ Messen lesen um sich die Gnade der Ergebung in ihr Schicksal zu erwirken. Da sie sah, daß jede ihrer Aeußerungen, sie mochte zur Schwiegermutter, oft auch zum Manne sagen, was sie wollte, ihr nur neues Ungemach bereitete, so kam sie eines Tags (sie war erst sechs Monate verheirathet,) auf den entsetzlichen Gedanken, sich die Zunge abzuschneiden, und hatte zur Ausführung des Vorhabens schon das Messer ergriffen. Allerdings schreckte sie zuletzt doch noch vor der verbrecherischen Thorheit zurück, jedoch nur um sich alsbald in eine andere Thorheit zu

verirren, indem sie kommunizirte und Messen lesen ließ in der Hoffnung zu Gott, daß sie stumm werden möchte!

Ihr Mann liebte sie wohl; er war sogar, wenn sie sich leidend fühlte, untröstlich; allein eine Stütze hatte sie an ihm gar nicht. Dazu kam, daß derselbe schon in den ersten Monaten von einem bedenklichen Siechthum befallen wurde. Wiederholt wurde er von der Gicht heimgesucht, an der er jedesmal sechs Wochen krank war. Hernach war er oft Monate lang an das Bett gefesselt. Da war es nun der treuen Seele eine wahre Wonne, den erkrankten Gatten mit der hingebendsten Liebe zu pflegen und ihm in allerlei Weise zu dienen. Aber die Schwiegermutter fand Alles schlecht, was sie that; und wenn sie einmal das Haus verließ, um Freundinnen zu sehen, so hörte sie die höhnische und frevle Bemerkung: sie sei ja so recht in dem Alter, wo man als Krankenwärterin zu leben habe; sie sollte sich schämen, daß sie ihre Vorzüge so wenig geltend mache. Mit stolzer Demuth antwortete die edle Frau: sie habe einen Mann und habe daher mit demselben Freud und Leid getreulich zu theilen.

Leider war es auch der Mutter nicht gegeben, die Perle, die sie in der Tochter hatte, zu erkennen. Dieselbe sah es ungern, daß die Tochter unablässig bei ihrem Manne war, und schalt sie darüber. Sie hielt ihr sogar vor, daß ihre Krankenwärterei recht unverständig sei, indem man in Zukunft das, was sie jetzt aus reiner Liebe thue, als Pflicht von ihr fordern werde.

Die erste Niederkunft der Frau von Guyon, in der dieselbe von einer Tochter entbunden wurde, war eine sehr schwere; nach derselben war sie noch lange Zeit krank, das Fieber hatte die Reste ihrer Kräfte so aufgezehrt, daß sie nur mit Mühe dann und wann aus dem Bette gehoben werden konnte.

Nach ihrer Genesung erschien indessen die jugendliche Frau wieder in dem vollsten Liebreiz weiblicher Schönheit; die edlen, lieblichen Züge ihres Antlitzes hatten jetzt sogar etwas Geweihtes erhalten und mit Bewunderung waren die Augen Aller auf sie gerichtet.

Da ereignete sich plötzlich in ihrem Hause eine Katastrophe, von der dasselbe in seinem ganzen ökonomischen Bestande bedroht zu werden schien. Herr von Guyon verlor nämlich einen großen Theil seines Vermögens, namentlich ein sehr bedeutendes Kapital, welches dem Pariser Stadthause anvertraut war; auch wurden ihm durch eine Verfügung des Königs vielerlei Einkünfte entzogen oder gekürzt. Herr von Guyon verlor über die Schreckensbotschaften, welche ihm zugingen, fast allen Halt und die Schwiegermutter suchte den desperaten Unmuth, der sich ihrer bemächtigt,

hatte, an der Schwiegertochter auszulassen. Sie hielt ihr vor, daß mit ihrem Eintritt in das Haus alles Glück von demselben gewichen sei. Andererseits suchte die Mutter sie gegen ihren Ehemann einzunehmen, der ganz allein die Schuld ihres Unglücks trage. Die Lage der Frau von Guyon war daher eine überaus trostlose.

Um zu retten, was sich noch retten ließ, war Herr von Guyon inzwischen nach Paris gereist, wo er sich längere Zeit aufhielt. Die Sorge um den trotz Allem geliebten Mann und der Schmerz der langen Trennung von ihm, brachte Frau von Guyon endlich zu dem Entschluß, zu demselben zu eilen. Allerdings suchte die Schwiegermutter sie an der Ausführung ihres Vorhabens zu hindern; aber der Vater sagte, es sei recht, daß sie zu ihrem Manne gehen wolle, und so reiste sie denn nach Paris ab.

Hier traf sie den Gatten in dem Palais der Familie von Longueville; aber der Anblick desselben erfüllte sie mit Schrecken, denn der Gram hatte ihn fast verzehrt. Herr von Guyon sah sich außer Stande, seine Interessen, so wie es nöthig gewesen wäre, verfolgen zu können, da Niemand von seiner Anwesenheit in Paris wissen durfte; daher lebte er in dem Palais Longueville ganz abgesperrt in einem ihm angewiesenen Zimmer. Auch Frau von Guyon mußte sich in demselben acht Tage lang eingeschlossen halten, weil ihr Mann befürchtete, daß durch ihr Umhergehen im Hause seine Anwesenheit entdeckt werden könne. Doch gestattete ihr Herr von Guyon endlich in den Garten des Palais zu gehen, wo sie mit Frau von Longueville bekannt wurde, an der sie sofort eine sehr warme Verehrerin gewann. Dieselbe veranlaßte es auch, daß Frau von Guyon von da an sich freier bewegte. Kaum aber war sie hier und da in Gesellschaft getreten, als sie sah, daß sie überall der Gegenstand der Bewunderung war, während ihr Mann, noch immer im Versteck lebend, in seinem Gram und Unmuth sich verzehrte. Sie machte es sich daher zur heiligsten Pflicht, mit ängstlicher Sorgfalt Alles zu meiden, was ihrem Manne Anlaß zum Argwohn geben könne; nie sprach sie mit einem Herrn unter vier Augen, nie setzte sie sich in die Kutsche eines Herrn und die dargereichte Hand nahm sie nur schüchtern an.

Inzwischen wurde die Stimmung ihres Mannes immer trostloser und aufgeregter, so daß Frau von Guyon täglich auf neue Mittel sinnen mußte, um ihn nur einigermaßen zu zerstreuen und aufzuheitern. Zuweilen drohte er, das Abendessen zum Fenster hinaus zu werfen; dann entgegnete sie ihm, daß er ihr dadurch viel Leid thun werde, weil sie gerade jetzt große Eßlust habe; zuweilen aber war der Mann gegen alle Aufheiterung geradezu verschlossen. Suchte dann die treue Frau ihn mit

den zärtlichsten Worten zu beruhigen und froher zu stimmen, so erwiderte er ihr, daß sie sich nach Hause scheren möchte und stieß sie von sich. Sie bemerkte, daß gerade, wenn sie kommunizirt hatte oder in der Messe gewesen war, ihn die widrigsten Launen befielen und ihn am längsten beherrschten.

Unter dem Uebermaß von Ungemach und Schmerz brach endlich die junge Frau zusammen; sie fühlte sich plötzlich schwer erkrankt. Um in dem Palais Longueville keine Ungelegenheiten zu veranlassen, ließ sie sich daher in ein anderes befreundetes Haus bringen. Hier nahm die Krankheit sofort den rapidesten Verlauf. Da die äußerste Gefahr eintrat, entzogen ihr die Aerzte nach und nach achtundvierzig Tassen Blut; aber der von den Aerzten erwartete Erfolg der Blutentziehung trat nicht ein; Ihr letztes Stündlein schien gekommen zu sein. Schleunigst ließ man daher einen Priester kommen, dem sie beichtete. Dieser, ein ehemaliger vertrauter Freund des Bischofs Franz von Sales, verstand, was die Kranke von ihrer Hoffnung zu Gott sprach und gab ihr den Trost, daß sie wie eine Heilige sterbe. Auch ihr Mann stand bei dem Schmerzenslager. Um Mitternacht wurde ihr daher die heilige Communion gereicht, die sie unter lautem Schluchzen der Umstehenden mit glühender Inbrunst empfing. Ihr Mann, dem es in dieser Stunde zum Bewußtsein kam, welchen Schatz er an dem edlen Weibe hatte, war von unsäglichem Schmerze gequält und gelobte an dem Tage des heiligen Franz von Sales, daß sie diesem Heiligen eigen sein sollte; auch ließ er für dieselbe mehrere Messen lesen. Inzwischen war jedoch der Engel des Todes an ihr bereits vorübergegangen. Zwar hatte sie noch sechs Monate lang an einem schleichenden Fieber und einem Leberfluß zu leiden; aber allmälig fühlte sie sich doch genesen, worauf sie mit ihrem Manne in die Heimat zurückkehrte.

Hier aber wiederfuhr ihr bald ein neues, tiefes Leid, indem ihr die Mutter starb. Nach einer nur vierundzwanzigstündigen Krankheit entschlief sie „wie ein Engel." Die fromme Tochter sah in dem sanften Ende der Mutter den Lohn, den Gott derselben für ihre zahllosen Werke der Barmherzigkeit schon hier auf Erden habe geben wollen. Daß die Mutter in ihrem Testamente den Bruder ihr gegenüber bevorzugt hatte, berührte sie nicht; leider aber mußte sie auch hierüber in ihrem eigenen Hause wieder die bittersten Vorwürfe hören. Frau von Guyon ertrug jedoch dieselben, wie sie alle ihre Leiden trug. Sie tröstete sich ihres Gottes und rang mit immer größerem Fleiße nach ihres Herzens Heiligung. Mit größter Sorgfalt wachte sie über die geheimen Regungen ihres Herzens, bekämpfte Alles was darin gegen Gottes Geist vor sich zu gehen schien, gab viele

Almosen, ging zu den Armen in ihre Wohnungen, erquickte die Kranken, verrichtete täglich im Hause zweimal ihre Andacht und war fleißig in der Kirche, wo sie immer lange vor dem Allerheiligsten kniete, sich zu steter Anbetung desselben weihend.

Eben damals trat aber nun in der religiösen Entwickelung der jungen Frau eine für das ganze spätere Leben derselben entscheidende Wendung ein.

Im Juli 1668 kam nämlich ein Franziskanerbruder nach Montargis und besuchte Herrn von Bouvière, der gerade schwer erkrankt zu Bette lag. Frau von Guyon war kurz vorher zum zweitenmale (von einem Knaben) entbunden worden und lag ebenfalls noch leidend zu Bette. Sie war damals achtzehn Jahre alt. Um ihre Gesundheit zu schonen, sollte ihr nicht mitgetheilt werden, wie krank der Vater sei; allein eine geschwätzige Person plauderte es doch bei ihr aus. Von großer Angst erfüllt stand sie sofort auf und eilte an das Lager des geliebten Vaters. Diese Uebereilung zog ihr jedoch eine gefährliche Krankheit zu. Inzwischen kam der wiedergenesene Vater zu der noch immer krank darniederliegenden Tochter, bei dem sich dieselbe, über das Wiedersehen des theuren Vaters hocherfreut, unter Anderm auch darüber aussprach, wie gern sie Gott so recht von ganzem Herzen lieben möchte, und wie tief es sie schmerze, daß dies doch nicht der Fall sei. Da erzählte ihr der Vater von dem frommen Ordensbruder, welchen er kennen gelernt habe und äußerte den Wunsch, daß auch die Tochter die Bekanntschaft desselben suchen möchte. Frau von Guyon hatte zwar anfangs ihre Bedenken, da sie, um gegen die Regeln der strengsten Sittlichkeit nicht zu verstoßen, es sich zum Grundsatze gemacht hatte, Ordensbrüder nicht zu besuchen. Da ihr indeß der väterliche Wille ein Gebot war, so ging sie, von ihrer Krankheit kaum genesen, in Begleitung einer Verwandten zu dem Geistlichen.

Der Franziskaner war bestürzt, als er die junge Dame auf seinem Zimmer erscheinen sah. Derselbe hatte in fünfjähriger Einsamkeit gelebt und hielt sich grundsätzlich von allem Verkehr mit Frauen fern, und urplötzlich stand nun die wunderbare, schöne, achtzehnjährige Frau vor dem strengen Asceten. Derselbe näherte sich ihr, blieb aber stumm. Frau von Guyon wußte nicht, wie sie sich dies Schweigen zu deuten hatte, begann aber, sich darüber auszusprechen, was sie zu ihm führe, erzählte ihm von der Mühe, die sie sich gäbe, Gott zu finden und nach Gottes Wohlgefallen zu wandeln und klagte über die Schwierigkeiten, mit denen sie im Gebete zu kämpfen habe. Der Franziskaner, der die Wege der quietistischen Mystik ging, hörte sie an, ließ sie ausreden, und erwiderte ihr: „Gnädige Frau, Sie suchen draußen, was sie in sich selbst

haben. Gewöhnen Sie sich, Gott in ihrem Herzen zu suchen, und Sie werden ihn darin finden." Mit diesen Worten entließ er sie.

Frau von Guyon ging von dem Franziskaner hinweg, aber es war ihr, als ob ein Pfeil sie mitten ins Herz getroffen habe; sie fühlte in demselben eine tiefe und doch unaussprechlich süße Wunde, von der sie wünschte, daß sie nie geheilt werden möchte. Denn die Worte des Ordensbruders brachten das in ihr Herz, was sie seit so vielen Jahren gesucht, oder vielmehr, sie ließen sie das entdecken, was in dem Herzen war, dessen sie sich aber nie gefreut, weil sie es nicht kannte. „O Herr!" so schreibt sie später*), „Du warst in meinem Herzen und fordertest von mir nichts, als daß ich in mein Inneres zurückgehen sollte, um mich deine Gegenwart fühlen zu lassen. O du unendliche Güte, Du warst so nahe, und ich lief hin und her, Dich zu suchen ohne Dich zu finden. Mein Leben war elend, und mein Glück lag in mir selbst. Ich war arm mitten im Reichthum, und starb beinahe vor Hunger an einem gedeckten Tische und bei einem nie endenden Gastmahl. O Du unvergängliche Schönheit! Warum habe ich Dich so spät erkannt! Ach, ich suchte Dich, wo Du nicht warst, und suchte Dich nicht da wo Du warst. Die Schuld lag daran, daß ich die Worte in Deinem Evangelium (Luc. 7, 21) nicht verstand: Das Reich Gottes ist nicht hier oder da, das Reich Gottes ist inwendig in Euch. Das fühlte ich alsbald sehr wohl; denn von nun an warst Du mein König, und mein Herz wurde Dein Königreich, worin Du unumschränkt gebotest und Deinem Willen vollführtest." — In ihrer Seele empfand sie jetzt eine Salbung, die wie ein wohlthätiger Balsam in Einem Augenblicke alle ihre Wunden heilte, und sich sogar über ihre Sinne so mächtig ergoß, daß sie beinahe weder den Mund noch die Augen öffnen konnte. In unaußsprechlicher Wonne verbrachte sie schlaflos die auf diesen Tag ihres Lebens folgende Nacht.

Vor Allem aber mußte sie den frommen Ordensmann wiedersehen. Sie ging zu ihm und erzählte ihm, sie wisse gar nicht was er ihr angethan habe, denn sie fühle sich gänzlich verändert. Sie wisse jetzt, daß Gott in ihrem Herzen wohne, denn seit er zu ihr geredet, sei ihr eine Erfahrung der Gegenwart Gottes in ihrem Innersten zu Theil geworden, nicht durch Gedanken oder durch Anstrengungen des Geistes, sondern als etwas, das sie in beseligender Weise wesenhaft in sich besitze. Sie bat daher den Franziskaner, die Führung ihres religiösen Lebens zu übernehmen.

*) Biographie, VIII, 7.

Hierzu mochte sich derselbe anfangs nicht entschließen, denn grundsätzlich wollte er sich auf die geistliche Führung von Damen nicht einlassen, und außerdem schienen ihm die Jugend und Schönheit der jetzt neunzehnjährigen Frau von Guyon für ihn selbst bedenklich zu sein. Indessen auf das wiederholte Bitten derselben entsprach er doch ihrem Wunsch; und von da an begann sich das wunderbare innere, religiöse Leben der noch so jungen Frau in ganz eigenthümlicher Weise zu gestalten.

Praktisch bethätigte sich dasselbe in einem geradezu unstillbaren Durste nach Leiden, weshalb sie die raffinirteste Ascese an sich auszuüben begann. Täglich peinigte sie sich mit Geißeln, an denen eiserne Stacheln angebracht waren, so daß ihr das Blut vom Leibe floß; sie legte sich einen Haargürtel und eiserne Stacheln an. Der erstere schien ihr aber nur ein Spiel der Eigenliebe zu sein. Sie zerriß daher ihre Haut mit Disteln, Dornen und Nesseln dergestalt, daß die im Fleische stecken bleibenden Stacheln sie weder beim Sitzen noch beim Liegen zur Ruhe kommen ließen; in die Schuhe legte sie Steinchen. Oft nahm sie Wermuth in den Mund und that Coloquinten in ihre Speise, um sich Leibschmerzen und andere Beschwerden zu verursachen. Alles was ihrem Geschmack und ihrem Magen widerstrebte, nahm sie eben darum grundsätzlich in sich auf, selbst den Auswurf anderer Menschen und den Eiter Kranker. Ihr Streben war, ihre Sinne so zu bewältigen, daß diese gerade das annehmen mußten wogegen sie sich sträubten, damit in ihnen jeder Hang und jeder Widerwille ausgetilgt würde. Hierin sah sie die unerläßliche Vorbedingung einer vollkommenen Versenkung und Vernichtigung der Seele in Gott.

In dem Streben zu diesem Ziele fühlte sie sich insbesondere durch den tiefen Eindruck, den sie am Magdalenentage des Jahres 1668 durch eine von ihrem Beichtvater in der Magdalenenkirche gehaltene Predigt gewann, mächtig gefördert. Auf die Frage des Beichtvaters, wie sie Gott liebe, antwortete sie: mehr als der feurigste Liebhaber seine Geliebte liebe, und diese Vergleichung sei noch nicht einmal richtig, da die Liebe zu einem Geschöpf weder an Stärke noch an Tiefe soweit reichen könne. Sie fühlte es sogar wie Feuer der Liebe in ihrem Herzen brennen, das sie verzehrte und sie in die Tiefe der Liebe Gottes so versinken ließ, daß ihr Herz gar kein anderes Gefühl als das der Gottesgemeinschaft hatte. Alles andere war für ihr Bewußtsein in diesem Einen Gefühle verschlungen und begraben. „Ich konnte die Heiligen und die h. Jungfrau nicht mehr außer Gott sehen, sondern sah sie alle in Ihm, ohne sie anders als mit Mühe von ihm unterscheiden zu können; und ob ich gleich gewisse Heilige, Petrus, Paulus, Magdalene, Theresia, überhaupt alle die,

welche das „innere Leben" gehabt hatten, zärtlich liebte, so konnten sie für mich doch keine Gestalt gewinnen und ich vermochte sie auch nicht anders als in Gott anzurufen." — So begann der Gedanke an die Heiligen in ihrer Seele allmählig zu erlöschen.

Am zweiten August desselben Jahres beging man in dem Kloster, in welchem der Ordensbruder, ihr Beichtvater, lebte, das Fest Unserer lieben Frau; Frau von Guyon ging am frühen Morgen in die Klosterkirche um Ablaß zu erlangen; aber fünf Stunden lang kämpfte sie mit sich selbst, um ihr Begehren des Ablasses auszusprechen und konnte doch nicht dazu kommen, denn sie konnte sich nicht entschließen, die Leiden, welche ihre Sünden verdienten, durch einen Ablaß abzukürzen. Daher sprach sie zu dem Herrn: „Wenn es nothwendig ist, Ablaß zu erlangen, so trage die Qualen jenes Lebens in dieses herüber" — und verließ das Gotteshaus.

So verschlang sich in der Seele der Dame mit der Mystik der Liebe, die des Leidens, durch welche sie ihre Seele schon hienieden vollkommen reinigen und Gott für ihre Schuld vollkommen Genugthuung geben wollte. — Von wahrer Gier nach Kreuz und Leiden erfüllt, war sie daher in ihrem ehelichen Leben ihrem Manne gegenüber in einer Weise zurückhaltend, daß sie demselben den gerechtesten Anlaß zum Unmuth gab. Ihrer Meinung nach hatte die wahre eheliche Liebe, welche Gottes Geist in den Herzen der Eheleute wirke, sich vor Allem in vollkommener Enthaltung zu erweisen. Höhnisch pflegte daher ihr Mann, dem sie nur allzu oft von der „Tugend" vorpredigte, zu ihr zu sagen: „man sieht, daß Gott immer bei Dir gegenwärtig ist."

Dem Manne wurde daher das seltsame religiöse Leben, welches er die Frau im Hause führen sah, immer unerträglicher. Man gewahrte sie oft so in sich selbst versenkt, daß ihr beim Lesen das Buch aus der Hand fiel, daß sich ihr Auge verschloß und sie wie erstarrt dasaß. Dabei wurde sie oft von schweren Krankheiten befallen.

Es begreift sich, daß bei solchen Vorkommnissen der Mann und die Schwiegermutter unablässig die träumende Schwärmerin im Auge hatten. Dieselbe bemerkte dieses und fühlte sich dann so beengt und geängstigt, daß sie nicht aus dem Zimmer ihrer Schwiegermutter oder von dem Krankenlager ihres Mannes hinwegzugehen wagte. Zuweilen ging sie mit ihrer Arbeit an das Fenster, angeblich weil sie da besser sehen könnte, in Wahrheit aber um sich dort unbemerkt ihrem schwelgenden Gefühl überlassen zu können. Spielten der Mann und die Schwiegermutter zusammen Karten, so setzte sie sich vor den Kamin hin, wobei dann beide von Zeit zu Zeit nach ihr hinblickten, um zu sehen ob sie arbeite oder

die Augen geschlossen habe. War das Letztere der Fall, so wurde sie dann mit derben Worten aufgerüttelt. Befand sich der Mann einmal wohl und machte derselbe einen Ausgang, so befahl er ihr auf das Strengste, die Zeit seiner Abwesenheit nicht auf ihrem Zimmer und mit Beten zu verbringen. Er bemerkte sich dann auch ihre Arbeit, um bei seiner Rückkehr sehen zu können, ob dieselbe inzwischen weitergeführt worden sei.

Von dem geselligen Leben hatte sich Frau von Guyon, damals zwanzig Jahre alt, gänzlich zurückgezogen, weshalb in den vornehmen Kreisen ihrer Bekanntschaft über ihr Leben und Treiben viele seltsame Gerüchte umgingen. Ihr Verkehr beschränkte sich auf den Franziskanergeistlichen und auf die ihr wahlverwandte Priorin des Benedictinerinnenklosters, die Mutter Genoveva Granger. Dagegen ihr Beichtvater, von dem sie früher so hochgehalten war, hatte sich wegen ihres Gebetslebens von ihr abgewendet, und war ihr gegenüber der Vertraute ihrer Schwiegermutter und ihres Mannes geworden.

Frau von Guyon hatte sich damals bereits vollständig in die quietistische Mystik eingelebt, ohne sich jedoch in derselben vollkommen befestigt zu haben, weshalb sie über fortwährende Schwankungen ihres ganzen inneren Lebens zu klagen hatte. Um sich aus ihrer zeitweiligen Erschlaffung heraus zu heben, glaubte sie wieder ascetische Reizmittel gebrauchen zu müssen; sie bedeckte ihren ganzen Leib mit Nesseln. Dies verursachte ihr freilich viele Schmerzen, allein sie fühlte dieselben kaum vor dem Leid im Innern, und die frühere Gebetsfreudigkeit war plötzlich ganz erloschen. Dagegen wachten allerlei natürliche, selbstische Regungen, die sie längst in sich vollkommen erstorben geglaubt, insbesondere die frühere Eitelkeit, wieder auf.

Dies erfuhr Frau von Guyon namentlich, als sie durch Geschäfte veranlaßt wurde, in Paris einen Aufenthalt zu nehmen. Dort trat wiederum von allen Seiten her die Schmeichelei der Welt an sie heran, und sie kannte die verführerische Macht derselben. Sogar die Betheuerung der leidenschaftlichsten Liebe drang in ihr Ohr hinein. Täglich klagte sie sich darüber an, daß sie sich vor den Wegen der Eitelkeit nicht sorgsam genug hüte, und in ihrem Kämmerlein weinte sie die bittersten Thränen darüber, daß ihr Herz gegen die Stimme der Schmeichelei nicht verschlossen sei. Um ihr Herz zu erleichtern, ging sie wiederholt in die Beichtstühle; aber die Geistlichen zu Paris hatten von der seltenen Frömmigkeit der jungen Edelfrau schon so Wunderbares gehört, daß dieselben im Beichtstuhle sich ihr gegenüber nur in ehrfurchtsvollster Weise auszusprechen vermochten; einige Beichtväter sagten ihr sogar, sie wüßten von keiner

Frau ihres jugendlichen Alters, die Gott mit solcher Beharrlichkeit in seiner Gemeinschaft und Nähe und in solcher Reinheit des Herzens bewahrt habe. Dabei aber mußte sie sich doch sagen, daß sie in Paris in ihren religiösen Uebungen mehr und mehr nachließ und dieselben fast ganz einstellte; und wenn sie sich dieses sagte, so hätte sie vor Jammer über ihre Untreue schier in den Tod gehen mögen. In St. Cloud wurde ihr zu Ehren ein Gastmahl gegeben, und sie sah, welche Huldigungen ihr dabei von allen Seiten her dargebracht wurden; aber gerade weil sie wußte, daß sie dieser Huldigungen sich freute, fühlte sie sich inmitten alles Glanzes und aller schäumenden Lebensfreude, von der sie umrauscht war, so elend, daß sie, fortwährend mit den Thränen kämpfend, gar nichts zu essen vermochte. Sie machte sich auch Vorwürfe darüber, daß sie ihren Busen nicht vollständig verhüllt trage, obschon sie unter allen Damen die decentest gekleidete war.

Nicht lange nachher machte sie mit ihrem Manne, der sich damals einigermaßen wohl fühlte, eine Reise nach Orleans. Auf dieser Reise, welche Herrn und Frau von Guyon in viele vornehme Zirkel führte, feierte die noch immer jugendliche schöne Dame noch Einmal die glänzendsten Triumphe ihrer Eitelkeit; es war das letzte mal. Wie in Paris, so empfand aber auch hier wieder die so leicht erregbare Frau über die Huldigungen, die ihr dargebracht wurden, über den Weihrauch, der ihr gestreut wurde, die empfindlichsten Anklagen ihres Gewissens. Wie in Paris so ging denn auch hier Frau von Guyon zu den Beichtvätern, sich vor denselben der Eitelkeit, der Untreue und zahlloser anderer sittlicher Verbrechen anschuldigend; insbesondere klagte sie auch darüber, wie sehr es sie bekümmere, daß sie, um der herrschenden Sitte willen, den Busen nicht ganz verhüllt trage. Allein bei den Beichtvätern fand die Frau für das, wovon ihr Herz so furchtbar zusammengepreßt war, kein Verständniß; Sünde konnte nach der Meinung derselben nur in den Werken des äußeren Lebens vorkommen, und hier fanden sie bei Frau von Guyon die vollkommenste Tugend und Gottseligkeit vor, weshalb sie im Beichtstuhl über sich nur Worte des Lobes und des Beifalls hörte. Die Kleidung der Frau von Guyon betreffend wurde derselben im Beichtstuhle eröffnet, daß sie ja ungleich verhüllter einhergehe als andere Damen ihres Standes und daß sie sich daher umsoweniger Sorge zu machen habe, als sie ja in der Einrichtung ihrer sehr züchtigen Toilette nur dem bestimmt ausgesprochenen Willen ihres Mannes nachkomme.

Als Frau von Guyon von der Reise zurückgekehrt war, begann für sie im Hause eine neue Zeit des Schmerzes, welche sich tief in ihr Leben eingrub und als eine Wende desselben angesehen werden kann. Sie fand

alle ihre Kinder an den Blattern erkrankt, und bald war auch sie selbst von dem nämlichen Uebel befallen. Die Verpflegung der Kranken war herzlich schlecht und der zweite Sohn starb daher aus Mangel an Wartung und Pflege. Der ältere Sohn genas allerdings wieder; aber wie erschrak die Mutter, als derselbe in ihr Zimmer trat und diese die Veränderung sah, die mit dem Angesichte des Sohnes vorgegangen war! Das ehedem so zarte Antlitz war von den Blattern ganz zerrissen. Dieser schmerzliche Anblick erweckte in der Mutter den Gedanken, sich selbst im Spiegel zu sehen, — und mit Entsetzen schrak sie vor ihrem eignen Bilde zurück. Sie sah, daß Gott das „Opfer“ in seiner vollen Wirklichkeit gefordert hatte. Daher beschloß sie, was Gott ihr gesandt, nun auch mit demüthigster Ergebung zu tragen. Die Pomaden, welche man ihr schickte, um ihre Gesichtsfarbe zu bessern und die Blatternarben auszufüllen, wies sie zurück; dagegen ging sie, sobald ihre Genesung es möglich machte, unverschleiert aus, damit „ihre Demüthigung eben da triumphiren sollte, wo sie ehedem ihren Stolz hatte triumphiren lassen.“

Schmerzlich war ihr nur, daß sie, wie sie leider bald sehen mußte, jetzt ihrem Manne ganz zuwider geworden war, weshalb sich derselbe jetzt durch Einflüsterungen noch leichter gegen sie aufbringen ließ als zuvor. Daher drückte das Hauskreuz, welches auf der Dulderin vom Anbeginn ihrer Ehe lag, jetzt noch schwerer auf dieselbe. Insbesondere war sie wegen ihrer religiösen Lebensführung unaufhörlichen Kränkungen und Mißhandlungen sowohl seitens ihres Mannes und der Schwiegermutter, wie auch ihrer boshaften Dienerin ausgesetzt.

Etwa acht Monate nach der Blatternkrankheit zog die Familie von Guyon auf ihren nur eine halbe (französische) Meile von Montargis entfernten Landsitz, wo Herr von Guyon allerlei Bauten ausführen ließ. Hier erschien nun eines Tages ein frommer Mönch aus dem Orden der Barnabiten, Pater Lacombe geheißen, der von Paris kam um nach Rom zu reisen und dort im Barnabitencolleg San Carlo die ihm übertragene Stelle eines Lectors der Theologie zu übernehmen, und gab einen Brief ihres Halbbruders, des ebenfalls dem Barnabitenorden angehörigen Paters de la Mothe ab. Herr von Guyon nahm den fremden Geistlichen mit großer Herzlichkeit auf und stellte denselben auch seiner Gemahlin vor die zwar nur wenige Worte mit ihm sprach, aber durch dieselben auf den Pater einen tiefen Eindruck machte. Lacombe verließ den Edelhof, auf dem er sich eben nur eines Auftrages hatte entledigen wollen und ging seines Weges weiter bis zur nächsten Stadt; aber das Bild der Seele, die ihm in der Person der Frau v. Guyon entgegengetreten war, wollte ihm nimmer aus dem Sinn kommen. In ihr glaubte er endlich

einmal eine zu wirklicher Vollkommenheit, wie er sie sich dachte, hindurchgedrungene Seele gefunden zu haben. Daher ließ es ihm keine Ruhe, er mußte die wunderbare Frau noch einmal sehen, und kehrte sofort nach dem Landgut des Herrn v. Guyon zurück. Da er hier infolge der Anstrengungen der Fußreise nicht ganz wohl eintraf, so bat er Herrn von Guyon, sich für eine kurze Zeit in den Garten begeben und dort ausruhen zu dürfen. Frau von Guyon erfuhr dies von ihrem Manne, der sie ersuchte sich ebenfalls in den Garten zu begeben und zu sehen, ob dem Geistlichen vielleicht etwas zugestoßen wäre. In dem Gespräche, welches infolge dessen Frau von Guyon mit dem Pater anknüpfte, erklärte ihr nun dieser alsbald, was ihn wieder zu ihr geführt habe. „Madame," sagte der Geistliche, „bei meiner ersten Begegnung mit Ihnen sah ich in Ihrem Angesichte eine so außerordentliche Sammlung und eine so wunderbare Gegenwart Gottes, daß ich zu mir selbst sagte: noch nie ist mir eine Frau wie diese vorgekommen — und darum hat es mich verlangt Sie wieder zu sehen." — Nach diesem Geständnisse tauschten dann Frau von Guyon und der Geistliche noch mancherlei ernste, religiöse Gedanken mit einander aus und sagten sich dann Lebewohl, — nicht ahnend, welche wunderbare, aber auch unheilvolle Vereinigung ihrer Lebenswege ihnen noch bevorstünde.

Frau von Guyon fuhr inzwischen mit ihren bisherigen religiösen Uebungen mit zunehmendem Eifer fort. Zur Förderung derselben richtete sie ihr äußeres Thun insbesondere auf zweierlei Dinge, nämlich auf die fleißigste Erfüllung der Pflicht barmherziger Liebe und auf die seltsamste Selbstquälerei.

In ersterer Hinsicht konnte Frau von Guyon Arme und Elende nicht sehen, ohne sich wegen des Ueberflusses, in welchem sie lebte, Vorwürfe zu machen. Daher gab sie an Nothleidende hin was sie nur geben konnte. Das Beste was man ihr bei Tische vorsetzte, wurde nach ihrem ein für allemal gegebenen Befehle sofort wieder hinweggenommen und Armen und Kranken in das Haus gebracht. Um in ihrer Mildthätigkeit nicht von den Leuten gesehen zu werden, beauftragte sie eine Person mit der geheimen Vertheilung ihrer Almosen. Verschämten Armen schickte sie oft Geld zu, als ob sie es ihnen schuldig wäre. Sie kleidete die Nackten, sie ließ Mädchen in allerlei Fertigkeiten unterrichten und sie sorgte dafür, daß Handwerker und Handelsleute, die aus Armuth ihr Geschäft nicht fortzusetzen vermochten, die nöthigen Mittel zum Betrieb desselben erhielten. Für die kleinen Kinder armer Leute besorgte sie Milch, und zu Weihnachten gab sie denselben zu Ehren des Kindleins Jesu das Doppelte. Sie besuchte die Kranken, tröstete sie, machte ihnen die Betten, bereitete

Salben, verband die Wunden, sorgte für die Beerdigung der Todten und wendete ihre liebende Fürsorge auch gefallenen oder der Versuchung ausgesetzten Mädchen zu.

Dieses war die Lichtseite im äußeren Leben der Frau von Guyon, wo sich dasselbe im hellsten Scheine des Evangeliums zeigte. Im düstersten Schatten dagegen stellt sich dasselbe dar, wenn wir auf die in ihm geradezu dämonisch hervortretende Sucht der Selbstquälerei blicken. Schon von Natur war Frau von Guyon von körperlichen Leiden aller Art geplagt. Zu ihren bisherigen Beschwerden hatte sich infolge der Blattern noch ein neues Uebel gesellt, indem sich zwischen Augen und Nase von Zeit zu Zeit Geschwüre bildeten, die ihr große Schmerzen verursachten und aufgeschnitten werden mußten. Ueber diese neue Qual war sie indessen so sehr voll inneren Frohlockens, daß sie dadurch zu den raffinirtesten Kasteiungen veranlaßt ward. Um sich eine Erfrischung (rafraichissement pour moi) zu bereiten, ließ sie sich zu Zeiten einen ganz gesunden Zahn ausreißen. Hatte sie dagegen Zahnschmerzen, so fiel es ihr nicht im Entferntesten ein, sich von den schadhaften Zähnen und von ihrer Qual befreien zu lassen. Einmal goß sie sich geschmolzenes Blei auf die bloße Haut, wobei sie nur bedauerte, daß dasselbe nicht haften blieb sondern abfloß. Siegelte sie einen Brief, so ließ sie sich geflissentlich brennendes Siegellack auf die Hand fallen, und sie freute sich, daß dieses besser schmerzte, als das geschmolzene Blei. Hatte sie einen Wachsstock in der Hand, so ließ sie sich von demselben, wenn es mit ihm zu Ende ging, so lange als möglich die Finger verbrennen. Späterhin allerdings erkannte sie dies als Thorheit, aber nur darum, weil sie der Ansicht wurde, daß das Menschen eigene Wahl nur leichtes Kreuz verursachen könne, indem nur die „gekreuzigte Liebe" Macht habe, der Seele ein wahrhaft drückendes Kreuz zu verleihen.

Nachdem das infolge der Blattern eingetretene Leiden eine Zeit lang angedauert hatte, äußerte Frau von Guyon den Wunsch nach Paris zu gehen, wie sie sagte, um sich von dortigen Aerzten behandeln zu lassen, in Wahrheit jedoch, um den Pater Bertot zu sehen, den ihr die Mutter Granger vor Kurzem zum Gewissensrath empfohlen hatte. Da sie der sorgfältigsten ärztlichen Pflege allerdings bedürftig war, so wurde die Reise nach Paris alsbald beschlossen. Mit großer Zärtlichkeit sagte sie ihrem Vater Lebewohl. Beide wußten nicht, daß sie sich zum letzten Male umarmten.

In Paris traf Frau von Guyon mit Bertot zusammen. Beide sprachen auch über vielerlei Dinge miteinander; allein einen Mann Gottes wie sie ihn sich dachte, vermochte sie in demselben doch nicht zu erkennen.

Sie wollte zu ihm von der Gemeinschaft reden, die sie mit Gott habe; allein sie fühlte es, daß er die Sprache des Geistes doch nicht verstehe und ihre Zunge blieb daher gebunden.

Nachdem sie ihre Kur in Paris beendet, entschloß sie sich, die zehn Tage von Himmelfahrt bis Pfingsten (1672) in einer, vier (französische) Meilen von Paris entfernten Abtei zu verleben, mit deren Aebtissin sie befreundet war. Sie hatte sich in dem Kloster in Begleitung ihrer Kammerjungfer eben niedergelassen, als sie eines Morgens, in der Dämmerung erwachend, von dem Gedanken erschreckt wurde, daß ihr Vater gestorben sei. Dieser Gedanke hatte ihr Gemüth sofort mit solcher Stärke überwältigt, daß sie sich innerlich dazu gedrängt fühlte, für ihren Vater als für einen Abgeschiedenen zu beten.

Nach dem Mittagessen desselben Tages saß sie mit der Aebtissin im Gespräche allein zusammen, als derselben gemeldet wurde, daß im Sprechzimmer Jemand nach ihr gefragt habe. Die Aebtissin verließ daher das Zimmer, um zu sehen, was von ihr begehrt werde, kehrte jedoch sehr bald mit der Nachricht zurück, daß ein Bote des Herrn von Guyon einen Brief desselben überbracht habe, worin dessen Gattin von einer plötzlichen schweren Erkrankung ihres Vaters benachrichtigt werde.

„Hochwürdige Frau, er ist todt," antwortete Frau von Guyon, die sofort einen Boten nach Paris schickte, um sich von dort zur Reise in die Heimat eine Miethkutsche kommen zu lassen, indem sie ihre eigene Kutsche auf der Mitte des Weges zu erwarten hatte.

Diesen Entschluß hielt jedoch die Aebtissin für ein höchst bedenkliches Wagniß. Frau von Guyon hatte nämlich, da sie sich in ein Nonnenkloster einlogiren wollte, von Paris keinen Bedienten mitgenommen; und ihre Kammerjungfer hatte sie nach Paris geschickt, um ihre Angelegenheiten daselbst ordnen zu lassen. Dazu kam, daß nicht nur die Wege von dem Kloster nach der Heimat stellenweise kaum zu befahren waren, sondeen daß dieselben auch durch Waldungen führten, in denen schon zum Oefteren Mordanfälle und Räubereien vorgekommen waren. Die Aebtissin bat daher flehentlich, daß Frau von Guyon den Gedanken, direkt und allein nach Montargis zu reisen aufgeben möchte. Diese jedoch entgegnete, daß sie in Erfüllung ihrer Kindespflicht sich des Schutzes ihres himmlischen Vaters zuversichtlich getrösten könne, fuhr, sobald die Miethkutsche eingetroffen war, alsbald aus dem Kloster ab, und kam nach einer unsäglich anstrengenden Reise am folgenden Tage Abends 10 Uhr in Montargis an.

Die Dienerschaft empfing sie in Trauerkleidern und theilte ihr mit, daß der Vater, — der schon bei der Ankunft des Boten ihres Mannes

im Kloster entschlafen war, — des heißen Wetters wegen bereits beerdigt sei. — Mit blutendem Herzen, und fast zum Sterben erschöpft, warf sich Frau von Guyon auf ihr Lager.

Sie suchte zu schlafen, aber der Jammer und Schmerz ließ sie nicht zur Ruhe kommen; war doch das einzige Herz, dessen ganze, innigste Liebe sie besaß, im Tode gebrochen.

Aber doch hatte sie noch Einen Schatz, die Tochter, auf der ihr ganzes Wohlgefahlen ruhte, die ihr seelenverwandt und die ihr mit der innigsten Liebe ihres Herzens zugethan war. Diese Tochter, das vollkommene Ebenbild der Mutter, begann bereits in der vollen Lieblichkeit weiblichen Wesens aufzublühen: sie war schön, sie war reich begabt und ließ bereits die Regung der schwärmerischen Frömmigkeit erkennen, deren Höhe und Tiefe sie an der Mutter bewunderte.

Da gewahrte Frau von Guyon urplötzlich in jener Nacht gegen zwei Uhr Morgens wie ihr Mann aus dem Bette aufstand und das Zimmer verließ. Was ihm dazu Veranlassung gegeben, hatte sie nicht bemerkt, aber sie erfuhr es bald, indem derselbe, in das Zimmer zurückkehrend, mit dem Ausdruck der Verzweiflung rief: „Meine Tochter ist todt." Sie war an einem unzeitigen Aderlaß gestorben. Somit hatte Frau von Guyon in einer Woche (im Juli des Jahres 1672) den Vater und die Tochter, und hiermit alle Stützen ihres äußeren Lebens verloren.

Von da an verkehrte Frau von Guyon fast ausschließlich mit der Mutter Granger, obschon ihre Schwiegermutter und ihr Mann Alles aufboten, um sie dem Einflusse derselben zu entziehen. Sie ließ sich durch dieselbe auch noch im Jahre 1672 zu einem Akte bestimmen, durch den sie ihrem ganzen ferneren religiösen Leben nun eine bestimmte Grundlage geben wollte.

Am Morgen des Tages vor dem Magdalenentage dieses Jahres schickte ihr nämlich Mutter Granger ein in der Form eines Contraktes aufgesetztes Schriftstück sowie einen Brief zu, worin sie ihr genau vorschrieb, was sie bezüglich desselben thun sollte. Demgemäß that Frau von Guyon in gewissenhaftester und freudigster Vollziehung des empfangenen Befehles Folgendes: Sie fastete an diesem Tage und gab einige außerordentliche Almosen. Am Magdalenentage selbst ging sie früh Morgens mit einem Ringe an dem Finger in die Kirche und kommunizirte. Nach Hause zurückgekehrt, begab sie sich dann in ihr Kabinet, wo ein Bild der Madonna mit dem Jesuskinde hing. Zu den Füßen desselben las sie den Vertrag ab, unterzeichnete ihn, und bot dem Kinde den Ring dar. Der Vertrag war folgender: Ich N. verspreche, das Kind, unseren Herrn, zu meinem Gemahl (époux) zu nehmen und mich ihm,

so unwürdig ich auch dessen bin, zur Gemahlin (épouse) zu geben. Ich fordere von ihm als Aussteuer meiner geistlichen Ehe nichts als Kreuz, Verachtigung, Beschämung, Schmach und Schmähung; und ich bitte ihn um die Gnade, mich in die Ordnungen und Wege seiner Kleinheit und Vernichtigung eingehen zu lassen.“ Hierzu fügte sie noch einiges Andere hinzu.*)

Seitdem sie diesen Akt vollzogen, pflegte sie den Erlöser (im Hinblick auf 2. Mos. 4, 25) als ihren Blutgemahl anzusehen und zu bezeichnen. Auch pflegte sie seitdem an jedem Magdalenentage ihren mit dem Jesuskinde aufgerichteten Vertrag zu erneuern.

Mit großer Inbrunst ergab sich nun Frau von Guyon dem Kultus dieser neuen Beziehung zu dem Erlöser, in welche sie sich durch Befolgung der ihr von der Mutter Granger ertheilten Weisungen versetzt wußte. Im Hause sich hieran vielfach gehemmt sehend, ging sie nun um so häufiger auf dem Landsitz ihres Mannes, wo sie in den Gehölzen desselben überall Kreuze errichtete, deren Stätten ihr als Einsiedeleien dienten. Späterhin ließ ihr Mann auf dem Landsitze eine Kapelle bauen. Seitdem konnte nun Frau von Guyon in aller Bequemlichkeit hier die Messe hören und auch die Kommunion empfangen. Da sie das letztere nicht jeden Tag öffentlich zu thun wagte, so hielt der Priester immer eine consekrirte Hostie parat, die er ihr am folgenden Tage, wenn nach beendigter Messe alle Anwesenden die Kapelle verlassen hatten, reichte.

Indessen traten in dem religiösen Leben der Dame fortwährend immer wieder die stärkesten Schwankungen ein. Urplötzlich fühlte sich dieselbe von Neuem aller beseligenden Gemeinschaft mit Gott beraubt. „Ich war wie eine Verirrte geworden und fand weder Weg noch Steg.“ — — Damals machte ihr Mann mit ihr eine Wallfahrt nach dem Kloster Sainte Reine. Der Beweggrund dieser frommen Uebung lag in dem brennenden Verlangen des Mannes, der den einzigen ihm verbliebenen Sohn fortwährend von den gefährlichsten Krankheiten befallen sah, ferneren Kindersegen zu erlangen. Aus diesem Grunde nahm ihr Mann auch den Rückweg von St. Reine durch den Gnadenort St. Edme, indem er insbesondere durch die Fürbitte dieses Heiligen die Gewährung seines Wunsches zu erlangen hoffte. Frau von Guyon stand natürlich in diesem Allen dem Gebete und Wunsche ihres Mannes ganz fern.**) Indessen sah

*) Et je le priais de me faire la grâce d'entrer dans ses dispositions de pitetesse et d'anéantissement avec quelque autre chose. Offenbar sind die letzten Worte (avec etc.) zu je le priais zu ziehen.

**) „Pour moi, je ne pouvais rien demander,“ sagt Frau von Guyon.

Herr von Guyon zu seines Herzens größter Freude seine Bitte bald erhört.

In dieser Zeit nun, wo Frau von Guyon fühlte, daß sie abermals Mutter werden würde, änderte sich der innere Zustand derselben wieder durchaus. Mit wahrer Wonne sah dieselbe der Zeit ihrer Niederkunft entgegen, welche ihr neue Schmerzen zufügen würde, und im Zusammenhange hiermit kehrte denn auch das Gefühl beseligender Gottesgemeinschaft in ihre Seele zurück. Noch war sie erfüllt von dem überschwänglichen Bewußtsein, daß Gott wieder vollkommen von ihr Besitz ergriffen habe, als ihre Niederkunft erfolgte, in welcher sie eine Tochter gebar. Bald aber sollte es abermals ganz anders mit ihr werden.

Frau von Guyon hatte damals in ihrem äußeren Leben vielerlei Widerwärtiges zu ertragen. Ihr Bruder, der nach des Vaters Tode das väterliche Erbe übernommen hatte, verfeindete sich mit ihr und ihrem Manne und bereitete ihr unsägliches Herzeleid. Durch eine Intrigue von anderer Seite her, wurde mit Vorweisung gefälschter Dokumente ihr und ihrem Bruder die Zahlung einer Summe von 100,000 Livres an den Bruder des Königs aufgebürdet, worüber ihr Mann in die größte Erbitterung gerieth. Derselbe erklärte, er werde sich natürlich in diese Sache nicht mischen, er werde vielmehr ihr Vermögen ausliefern; dann möchte sie aber ihr Leben einrichten, wie sie wolle. Zum Glück gelang es jedoch, der Bedrängten den Gerichtshof, welcher diese Sache zu entscheiden hatte, von der Unrechtmäßigkeit der Forderung zu überzeugen. Um die Ehre des Prinzen zu retten, wurde sie mit ihrem Bruder nur in die Kosten des Processes (150 Livres) verurtheilt.

Das Traurigste jedoch, was ihr in dieser Zeit begegnete, war der Tod der Mutter **Granger**, der gerade in eine Zeit fiel, wo sie des Trostes und der Leitung derselben am meisten bedurfte.

Von da an begann für sie eine beinahe sieben Jahre andauernde Zeit gänzlicher Dürre ihres inneren Lebens. „Dieses Herz, das nur mit Gott beschäftigt gewesen, war jetzt nur an das Geschöpf hingegeben. Es schien von dem Throne Gottes verstoßen zu sein, um, wie Nebukadnezar, sieben Jahre lang mit den Thieren zu leben." Allerdings machte sie noch immer Gebrauch von Bußübungen aller Art, von Gebeten, Wallfahrten und Gelübden, und in den Augen Anderer erschien sie nach wie vor als eine Dame von ganz exemplarischer Frömmigkeit und kirchlicher Religiosität. Allein sie selbst fühlte alle Bande ihres Herzens mit Gott zerrissen und glaubte sich darum aus der Gnade gefallen und unrettbar verloren. Unablässig erfuhr sie es an sich, wie in ihrer Seele die Sehnsucht nach Gott und die Neigung zu den Dingen dieser Welt mit einan-

der kämpften und sie hin- und herzerrten. Daher klagte sie, daß Thränen ihr Getränk, und Schmerz ihre Speise wären.

In diese Zeit fiel die letzte Niederkunft der Dulderin. Dieselbe war damals so schwach, daß die Aerzte glaubten, sie würde vor der Entbindung sterben. Die Furcht, daß das Kind, welches sie noch unter dem Herzen trug, ungetauft absterben möchte, trieb sie damals, der heiligen Jungfrau ein Gelübde zu thun. Bald nachher wurde sie auch glücklich von einer Tochter entbunden.

Das innere Leben der Frau von Guyon gestaltete sich aber immer düsterer und trostloser. Sie glaubte jetzt, daß sie von Stufe zu Stufe in den Abgrund gänzlicher Gottverlassenheit hinabsinke. Das früher von ihr oft ausgesprochene Begehren, daß sie lieber verdammt, als von der Sünde beherrscht sein wollte, war ihr fremd geworden. An dessen Stelle war jetzt die entsetzlichste Angst vor dem Tode und vor der Hölle getreten. Noch mehr war die frühere Mystik ihres religiösen Lebens erstorben. Während sie früher in ihrer Andacht ganz in sich versunken gewesen war, so daß sie nur mit geschlossenem Auge sich innerlich Gott nahen konnte, war sie jetzt, wenn sie im Gotteshause verweilte, allen von außen kommenden Eindrücken zugänglich, indem ihr Auge nach allen Seiten hin offen war. Indessen war es nicht etwa eine Sucht nach Zerstreuung, was hierin hervortrat, als vielmehr ein Zustand der Unempfindlichkeit aller Gottesgemeinschaft, den Frau von Guyon so sehr als einen Zustand des äußersten Elendes empfand, daß sie in demselben Maße, als sie in religiöser Beziehung sich unempfindlich glaubte, sich auch in jeder anderen Hinsicht durchaus indifferent und gleichgültig zu verhalten suchte.

So ging es mit der viel geplagten Seele Jahre lang fort, als plötzlich in dem äußeren Leben derselben ein Ereigniß eintrat, welches mittelbar auch für ihren inneren Lebensgang nothwendig von Bedeutung werden mußte.

Herr von Guyon wurde mit jedem Jahre kränker und elender. Podogra, Fieber und Steinschmerzen wechselten bei ihm fortwährend miteinander ab und seine Stimmung ward dabei immer trostloser und reizbarer, worunter Niemand mehr als seine Gattin zu leiden hatte, zumal da die Schwiegermutter in ihrer Erbitterung gegen dieselbe jetzt so maßlos ward, daß es selbst die Dienerin, welche allezeit die Plage der Frau von Guyon gewesen war, jammerte. Nicht selten kam jetzt die Dienerin zu derselben auf das Zimmer und rief sie mit den Worten: „Madame, kommen Sie doch zu dem gnädigen Herrn, damit Ihre Schwiegermutter ihn nicht noch mehr gegen Sie aufbringt!“ Insbesondere wenn Besuch

im Hause war, glaubte die Schwiegermutter in rohester Weise gegen die Schwiegertochter herausfahren zu müssen.

Dabei sanken die Kräfte des Kranken immer mehr herab, namentlich als denselben ein fast unüberwindlicher Ekel vor allen Nahrungsmitteln befiel. Endlich riethen ihm die Aerzte eine Luftveränderung an, weshalb er auf seinen Landsitz überzog. In den ersten Tagen seines Aufenthaltes auf demselben schien es auch mit dem Kranken besser zu werden. Plötzlich aber trat Kolik mit Verhaltung des Urins und ununterbrochenem Fieber ein. Es zeigten sich Symptome eines Geschwüres in der Blase. Die Schmerzen des Leidenden steigerten sich jetzt auf seine furchtbare Höhe. Da aber bewährte sich die Stärke der Liebe seines treuen Weibes. Dreiundzwanzig Nächte brachte sie an dem Krankenbette des Mannes zu, ohne das Zimmer zu verlassen. Leider suchte ihr die Eifersucht und Bosheit der Schwiegermutter, welche auch hier sich zwischen die Ehegatten eindrängte, die Werke ihrer Liebe zu erschweren. Daher benutzte Frau von Guyon einen Augenblick, in welchem die Schwiegermutter entfernt war, um das Herz des Mannes mit dem Ausdrucke der wärmsten innigsten Liebe zu umfassen. Sie warf sich vor seinem Schmerzenslager auf die Kniee und sagte zu ihm: Wenn sie je etwas ihm Mißfälliges gethan habe, so bitte sie ihn, ihr zu verzeihen und ihr zu glauben, daß es wieder ihren Willen geschehen sei. Dieses einfache Wort griff dem Manne ans Herz. Wie aus einem tiefen Schlafe erwachend und mit dem Ausdrucke der innersten Herzensbewegung antwortete er ihr: „Ich bitte Dich um Verzeihung; eine Frau wie Du bist, verdiente ich nicht.“ — Ein solches Wort hatte Frau von Guyon aus dem Munde ihres Mannes noch nie gehört.

Von diesem Augenblicke an war es dem Kranken nicht allein nicht unangenehm, die Gattin bei sich zu sehen, sondern derselbe machte sie auch wiederholt auf Allerlei aufmerksam, was sie zur Sicherstellung ihrer Unabhängigkeit nach seinem Tode zu beobachten und zu thun habe.

Noch hatte der Kranke, der seine Qualen mit großer Geduld und Ergebung trug, volle acht Tage zu leiden. Der eigentliche Todeskampf dauerte vierundzwanzig Stunden. Beim Beginne desselben hatte sich Frau von Guyon auf den Wunsch ihres Mannes*) von seinem Bette entfernen müssen. Endlich am Morgen des 21. Juli 1676 schlug für den schwer Geprüften die Stunde der Erlösung.

*) Non par opposition mais par tendresse, sagt Frau von Guyon I. XXVII, 7.

§. 3.

Die ersten Jahre des Wittwenstandes.

Als Frau von Guyon hörte, daß ihr Mann vollendet habe, rief sie (der Worte Ps. 116, 16, 17 eingedenk) aus: „O, mein Gott, Du hast meine Bande durchbrochen, ich werde Dir ein Opfer des Lebens darbringen!" — Am 22. Juli war der Tag der heiligen Magdalena. Am Morgen desselben trat sie vor das Bild des Jesuskindes in ihrem Kabinete, erneuerte ihren Ehebund mit demselben und that das Gelübde der Ehelosigkeit, zunächst nur für eine Zeit (un voeu de chasteté pour un tems), jedoch mit dem Hinzufügen, daß dieses Gelübde, wenn ihr Gewissensrath Bertot es gutheißen würde, sie lebenslang binden sollte.

Um ihre Hochachtung vor ihrem Manne öffentlich zu bezeugen, ließ sie auf ihre eigenen Kosten das Leichenbegängniß desselben prächtiger einrichten, als es je bei einem Edelmanne der Provinz gesehen worden war. Ebenso zahlte sie alle frommen Vermächtnisse, die ihr Mann ausgesetzt, mit ihren eigenen Mitteln aus.

Die junge Wittwe lebte nun mit der Schwiegermutter ganz still und zurückgezogen in ihrer bisherigen Häuslichkeit. Als Wittwe glaubte sie sich aller Besuche und aller Betheiligung am gesellschaftlichen Leben enthalten zu müssen. Allerdings zeigte es sich bald, daß es nicht an Bewerbern um ihre Hand fehlte; dreimal hatte sie Gelegenheit, die glänzendsten und vortheilhaftesten Partieen zu thun. Sie wies jedoch alle Bewerbungen zurück, ließ aber über dieselben nie etwas über ihre Lippen kommen. Daher mußte sie einst aus dem Munde der Schwiegermutter, deren Haß sie nach wie vor zu fühlen hatte, die boshafte Bemerkung hören: man sähe, daß kein Gedränge um sie sei; wenn sie nicht wieder heirathe, so komme dieses nur daher, daß Niemand sie begehre.

Auch solchen tiefen und in das Herz einschneidenden Kränkungen gegenüber verhielt sich Frau von Guyon allerdings schweigend; allein schließlich sah dieselbe doch ein, daß mit der bösen Schwiegermutter nicht auszukommen sei, weshalb sie derselben schließlich ihren Entschluß eröffnete, sich von ihr trennen zu wollen.

Frau von Guyon hatte dies bei der Schwiegermutter kaum ausgesprochen, als ein Freund derselben, durch welchen die erstere einen Theil ihrer milden Spenden vertheilen zu lassen pflegte, davon hörte. Derselbe sah ein, daß, wenn Frau von Guyon vielleicht Montargis verlassen sollte, dieses für die Armen der Stadt und der Umgegend ein Unglück sein würde, und begab sich daher zu ihr, um, wenn es möglich wäre, sie mit der Schwiegermutter auszusöhnen und sie zur Aenderung ihres Ent-

schlusses zu veranlassen. Frau von Guyon erklärte dem Herrn ihre Bereitwilligkeit zu Allem, was er glaube, daß sie zur Versöhnung ihrer Schwiegermutter thun könne, und begab sich mit ihm auf das Zimmer derselben. Hier reichte ihr Frau von Guyon die Hand und erklärte, daß sie die Schwiegermutter für Alles, womit sie dieselbe etwa gekränkt habe, um Verzeihung bitte; zugleich bitte sie aber auch dieselbe, ihr in Gegenwart dieses Herrn, ihres Freundes, ihr zu sagen, wodurch sie ihr eigentlich Verdruß bereitet und ob sie glaube, daß es je ihre Absicht gewesen sei, sie zu kränken. Die Schwiegermutter antwortete: sie sei keine Person, die sich beleidigen lasse und würde darum Beleidigungen, wenn sie dieselben erfahren hätte, nicht stillschweigend hingenommen haben. Sie habe der Schwiegertochter überhaupt nur vorgeworfen, daß dieselbe sie nicht liebe und daß sie ihren Tod wünsche. Dieser schweren Anschuldigung konnte die Schwiegertochter natürlich mit den besten Gewissen entgegentreten, und die Auseinandersetzung mit der Schwiegermutter endete damit, daß beide sich im Beisein des Freundes umarmten.

Indessen gewonnen war damit für Frau von Guyon gar nichts. Die Schwiegermutter trat ihr nach wie vor mit derselben Gehässigkeit entgegen; die böse alte Dienerin erlaubte sich nach wie vor dieselbe Ungebühr gegen sie, und als sie daher der Schwiegermutter wiederum erklärte, daß sie dieses Leben, welches sie im Hause habe, nicht länger zu tragen vermöge, erwiderte ihr dieselbe, daß auch sie entschlossen sei, ihre gesonderte Haushaltung zu führen.

Frau von Guyon sah sich hiermit von der harten Schwiegermutter auf die Straße gesetzt. Leider war nun gerade in Montargis nicht eine einzige Miethwohnung leer: zum Glück aber konnten die Benediktinerinnen ihr Aufnahme gewähren. In rauher Winterszeit (es war Advent) zog daher Frau von Guyon mit ihren Kindern und mit der Amme der jüngsten Tochter aus dem prächtigen Edelhof in das Kloster der Benediktinerinnen über, wo ihr einige Zimmer überlassen wurden. Späterhin siedelte sie von da mit ihrer Familie und mit dem Geistlichen, den sie als Erzieher ihres Sohnes im Hause hatte, auf ihren Landsitz über.

Von da aus war Frau von Guyon unablässig bemüht, die Schwiegermutter sich günstiger zu stimmen und deren Zuneigung zu gewinnen; allein es war Alles umsonst. Schickte sie ihr z. B. eines Morgens den Wagen, mit der Bitte, daß sie den Tag bei ihr zubringen möchte, (da sie Abends dann füglich wieder in Montargis sein konnte), so ließ dieselbe den Wagen sofort zurückgehen ohne sie einer Antwort zu würdigen. An einem Weihnachtsfest ging Frau von Guyon zur Schwiegermutter und sagte zu ihr in herzlichster Weise: „Heute ist der König des

Friedens geboren, um uns seinen Frieden zu bringen; in seinem Namen bitte auch ich Sie daher um Frieden.“ Dieser Friedensgruß schien allerdings auf das Herz der alten Dame augenblicklich Eindruck zu machen; allein die Erbitterung derselben gegen die Schwiegertochter blieb nach wie vor dieselbe. — Nur die Eine Genugthuung erhielt Frau von Guyon, daß nicht lange nach dem Abzuge derselben aus dem Hause auch die böse alte Dienerin wegen ihrer Ungebührlichkeit von der Schwiegermutter fortgeschickt wurde.

Mit diesen Bekümmernissen, welche der Dulderin fortwährend von Außen her verursacht worden, hatte dieselbe fortwährend die schwersten körperlichen und seelischen Leiden zu ertragen. Sie war fast immer krank. Einmal schwebte ihr Leben fünf oder sechs Wochen lang in größter Gefahr, da sie an einem so heftigen Erbrechen litt, daß sie nicht die geringste Nahrung bei sich behalten konnte. In ihrer äußersten Entkräftung konnte ihre Stimme kaum noch verstanden werden. Sie genaß freilich von dieser wie von so vielen anderen Krankheiten wieder, aber wie es schien nur, weil sie den Kelch des bittersten Seelenleidens bis zur Neige ausleeren sollte. Unablässig quälte sie der Gedanke an die Sünde und an die auf ihr lastende schwere Schuld. Darum hatte sie lange Zeit nur den Einen Wunsch, daß ihr Leben bald zu Ende gehen möchte. Denn von der Gnade verlassen, glaubte sie sich mit jedem Tage ihres Lebens mehr in den Abgrund des Sündendienstes versinken zu sehen. Dabei sah sie aber das Grauenvolle desselben nicht in der Strafe der Sünde, sondern in der Abtrennung ihrer Seele von Gott, weshalb sie einst in tiefster Erregung ausrief: „Die Hölle, nur nicht die Sünde.“

Eines Tages, als sie sich so recht trostlos fühlte, und der Jammer ihrer Seele eine Höhe erreichte, daß sie weder zu essen noch zu schlafen vermochte, nahm sie das Neue Testament zur Hand und begann gedankenlos in demselben zu blättern. Da fielen ihre Augen plötzlich auf die Worte (2. Cor. 12, 9): „Laß Dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.“ Dieses Wort beruhigte sie eine Weile; allein bald war der Trost für sie dahin, denn sie verstand ihn nicht.

Allerdings ließ sich die Gnade auch an ihr nicht unbezeugt. Als sie erkannte, daß Alles, was sie vordem, um sich die Gerechtigkeit vor Gott zu verdienen, mit so viel Eifer und Frömmigkeit gethan, vor Gott werthlos sei, und ihr keine Zuversicht gewähre, und als ihr darum zu allen Bethätigungen und Uebungen katholisch-kirchlicher Frömmigkeit der Muth entschwunden war, da begann in der Tiefe ihres Gemüthes das wirkliche Licht des Evangeliums, der Trost von Gerechtigkeit des Glaubens aufzudämmern.

„So wie ich sah," schreibt sie aus dieser Zeit, „daß in mir kein Heil für mich war, so fühlte ich ein geheimes Wohlgefallen daran, daß ich in mir gar nichts Gutes fand, worauf ich mich stützen und wodurch ich mein Heil sichern konnte. Je näher mein Verderben mir schien, um so mehr fand ich in Gott selbst (so sehr er mir auch erzürnt schien) das Mittel, mein Vertrauen zu vermehren. Mich dünkt, ich hätte in Jesu Christo Alles, was mir in mir selbst fehlte. Ich war, o göttlicher Jesus, das verirrte Schaf vom Hause Israel, das Du zu erretten gekommen warst. Du warst wahrhaft der Heiland Derjenigen, die kein Heil außer Dir finden konnten. O ihr starken und heiligen Menschen, möget ihr Heil, so viel ihr wollt, in dem finden, was ihr Heiliges und Ruhmvolles für Gott gethan habt! Ich rühme mich nur meiner Schwachheiten, da sie mir einen solchen Heiland erworben haben!" (Biographie I,XXV, 5). — Aber zu mächtig waren die Fesseln, welche ihr Herz an die „Kirche" ketteten, und zu dicht war ihr Geist von den Gedanken der katholischen Frömmigkeit umsponnen, als daß sie diesen Trost hätte mit voller, starker Seele rückhaltlos erfassen und auf demselben mit Abwerfung aller Trugbilder des Katholizismus ihr ganzes inneres Leben neu auferbauen können.

Frau von Guyon war sich auch des Gegensatzes ihrer jetzigen Gedanken zu ihrem bisherigen katholischen Glauben und Leben bewußt; und unwillkürlich richteten sich ihre Blicke auf die Stadt, die in ganz Frankreich als der Herd des Protestantismus, als die Metropole der reformatorischen Bewegung galt — auf Genf. Wie sie dazu kam, gerade dahin ihre Gedanken schweifen zu lassen, wußte sie selbst nicht; kaum aber hatte sie sich darüber ertappt und sich den Zug ihres Herzens zu der Brutstätte der Ketzerei klar gemacht, als sie auch mit Abscheu den Gedanken an die Möglichkeit eines Abfalls von der „Kirche" — der entsetzlichsten „Untreue", die sie sich denken konnte, — aus ihrer Seele warf. Die neue Erregung, welche ihr Inneres erfuhr, sollte daher alsbald sie auf ganz andere Bahnen als auf die des Evangeliums führen!

---

§. 4.

Frau von Guyon entschließt sich nach Genf überzusiedeln.

Im Jahre 1680 trug es sich zu, daß ein Bedienter der Frau von Guyon den Wunsch äußerte, in den Barnabitenorden einzutreten. Der

Pater de la Mothe, — der Halbbruder der Frau von Guyon, — an welchem diese desfalls schrieb, antwortete derselben, sie möchte sich an den Pater Lacombe wenden, der damals, von Rom zurückgekehrt, Superior der Barnabiten zu Thonon am Genfer See war. Bei Erwähnung dieses Namens erinnerte sie sich des lieben Ordensmannes, den sie einst gesehen, den sie mit sich, bei längerem Nachdenken, so wahlverwandt erkannt hatte. Demgemäß richtete sie an denselben einen auf den Wunsch ihres Bedienten bezüglichen Brief, in welchem sie sich zugleich über ihren Seelenzustand aussprach, sich des Abfalls von Gott, der sie verworfen habe, anklagend. Lacombe antwortete ihr sofort, ging in liebevollster Weise auf ihre Seelenleiden ein und suchte ihr klar zu machen, daß sie in diesen Schickungen den sichersten Beweis der Liebe und Treue Gottes zu erkennen habe, der sie je und je geliebt und der sie aus lauterer Güte zu sich selbst ziehen wolle. Hiernach sollte also der bisherige und noch immer andauernde Stand des geistlichen Todes, in welchem Frau von Guyon lebte, für dieselbe ein Stand der Gnade sein. Das konnte dieselbe freilich noch nicht einsehen; aber sie dachte über die Worte Lacombe's nach, und begann allmählich in ihnen eine gewisse Beruhigung zu finden.

Dabei aber war ihre Seele immer mit dem Gedanken an Genf beschäftigt, „wo man der ganzen Kirche zum Trotz die Lehre verkündete, daß alle Verdienstlichkeit der Werke Nichts sei" und daß die Seele allein in dem Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo einen Trost finden könne, der auch die Pforten des Todes zu überwinden vermöge. Was sie aber nach Genf zog, was sie dort eigentlich wollte, konnte sie sich selbst nicht sagen. Allmählich kam über sie, wenn sie sich mit Genf beschäftigte, eine unheimliche Angst, in der sie sich vor ihren eigenen Gedanken fürchtete, bis es sich endlich zeigte, daß die evangelische Erregung welche sie erfahren hatte, in eine religiöse Stimmung ausgelaufen war, in der sie den Antrieb zu einer ganz neuen Begeisterung für katholische Religiosität und für das Interesse der katholischen Kirche fand.

Einige Zeit nach dem Empfange des Briefes Lacombes, etwa acht oder zehn Tage vor dem Magdalenenfeste, fühlte sich Frau von Guyon gedrungen, nochmals an den Pater Lacombe zu schreiben und denselben zu bitten, daß er, wenn dieser Brief vor dem gedachten Feste in seine Hand kommen sollte, in der Messe sie commemoriren möchte. — Lacombe empfing den Brief am Abend vor dem Magdalenentage, that nach dem Wunsche der Frau von Guyon und theilte derselben alsbald mit, daß er während der Meßhandlung unter dem ersten Memento ihrer vor Gott

gedenkend in seinem Innern dreimal die Stimme gehört habe: „Ihr werdet an demselben Orte wohnen.“

An demselben Magdalenentage war Frau von Guyon vor das in ihrem Kabinet befindliche Bild des Jesuskindes getreten, hatte hier ihren geistlichen Ehebund mit demselben erneuert, und als sie nun Locombes Antwort erhielt war alsbald der durch den ersten Brief desselben ganz leise angeregte Umschwung ihres religiösen Bewußtseins plötzlich zur vollendeten, ihr selbst vollkommen gewissen Thatsache geworden. Als sie jenen ersten Brief erhalten, war ihr inneres Aufleben gewesen wie das „eines Todten, der zwar athmet, aber noch immer nicht von seinen Grabtüchern befreit ist“; jetzt dagegen glaubte sie ein „wahrhaft vollkommenes Leben“ zu haben.

Frau v. Guyon erfreute sich daher damals einer kurzen Zeit innerer Ruhe, wo es ihr war, als ob alle Noth nun ein Ende habe. Sie blickte in den bisherigen Jammer ihr letzten sieben Jahre zurück und sie erkannte, daß es wirklich Wege der Gnade waren, auf denen Gott sie geführt hatte. Früherhin hatte Gott sie dazu geleitet, der Welt abzusterben; in den letzten sieben Jahren hatte er sie so geführt, daß sie auch sich selbst absterben mußte. Er hatte die Seele ohne allen Beistand gehen lassen, damit sie gegen ihren Willen genöthigt werde, sich selbst zu verlieren und sich rückhaltlos allein seiner gnädigen Führung zu überlassen. So glaubte Frau von Guyon zu erkennen, daß nach dem heiligen Rathschluß Gottes ihr bisheriger Tod für sie eine Vorstufe zum wahren Leben sein sollte. Sie sagte sich jetzt, daß sie die Gaben Gottes, an die sie sich vordem gehalten, verloren habe, nur um den Geber selbst zu finden. Sie empfand jetzt in ihrem Innern einen so vollkommenen Gleichmuth, daß sie sich weder einer Neigung noch einer Geistesrichtung bewußt war. Mit ihrem Willen fühlte sie sich ganz aufgegangen in dem Willen Gottes, — wie ein Tropfen Wassers, der ins Meer fällt und in demselben aufgeht. Indem sie sich daher von aller Eigenwilligkeit befreit, Gott nur mit der Frage gegenüberstehend wußte: Herr, was willst Du, das ich thun soll? und indem sie Gottes Willen aus den Fügungen, die ihr zu Theil wurden, mit göttlicher Klarheit und Unzweifelhaftigkeit zu erkennen glaubte, so war ihre Seele jetzt voll Frieden und Freude, wie nie zuvor*). Sie

---

*) Frau von Guyon macht hier eine interessante Unterscheidung. Sie sagt (Biographie I, XXVIII, 1), früher habe sie nur den paix de Dieu gehabt, der eine Gabe Gottes sei; jetzt aber habe sie den Paix-Dieu, nämlich den Frieden, der in Gott selbst, der Gottes eigenstes Wesen sei. — An einer anderen Stelle (II, IX, 11) fügt Frau von Guyon die Erläuterung hinzu: „Dieser Friede ist von dem früheren Frieden sehr verschieden. Der letztere war mehr zu schmecken

begann auch wieder den Armen nachzugehen, Kranke zu besuchen, ihnen die Betten zu machen, ihre Wunden zu verbinden, und hatte, indem sie ihren Händen Alles wohl gelingen sah, sogar die Freude, es zu erleben, daß die Schwiegermutter an ihr das größte Wohlgefallen gewann und sie wieder zu sich ins Haus nahm.

In dieser Zeit (1680) geschah es, daß ein ihr befreundeter Dominikanermönch zu ihr zu Besuch kam. Sie erzählte demselben, daß ihr in einer ihr selbst unverständlichen Weise seit längerer Zeit der Gedanke an die Stadt Genf in der Seele liege. Der Geistliche erwiderte, es möchte ja so Gottes Wille sein, daß sie nach Genf gehe; um jedoch darüber Gewißheit zu erhalten, sei es nöthig, mit dem Bischof von Genf darüber zu reden. Wenn dieser die Sache billige, so könne man sie als von Gott gewollt betrachten; im andern Falle dagegen dürfe nicht weiter daran gedacht werden. Frau von Guyon fügte sich der Ansicht des Dominikaners, der sich bereit erklärte, selbst nach Anneci zu gehen, die Sache dem Bischof vorzutragen und ihr über das Resultat ihrer gemeinschaftlichen Berathung genau zu berichten. Da der Ordensmann schon bejahrt war, so überlegte Frau von Guyon mit demselben, wie er eine so große Reise ohne besondere Beschwerlichkeit zurücklegen könnte, als plötzlich zwei andere reisende Ordensleute vorsprachen und im Verlaufe der Unterredung erzählten, der Bischof von Genf befinde sich gerade jetzt in Paris. Diese überraschende Mittheilung erschien der Frau von Guyon wie ein Wink der Vorsehung, weshalb sie sich sofort entschloß, sich nach Paris zu begeben und den Bischof von Genf aufzusuchen.

---

und war leichter wahrzunehmen; dieser dagegen macht sich nicht wahrnehmbar und bleibt allezeit ausgedehnter, ständiger und ursprünglicher, da dieser Frieden Gott selbst ist."

Dritter Abschnitt.

Leben und Wirken der Frau von Guyon in Savoyen und Südfrankreich.

§. 1.

Die Diöcese Genf und der Bischof d'Aranthon.

Das Bisthum Genf, welches seit der Einführung der Reformation in Genf und seit der Aufhebung des dasigen Bischofssitzes (1535) seinen Sitz in Annecy hatte, gehörte gerade damals zu den wichtigen Gebieten der katholischen Kirche. Einen großen Theil des gebirgigen Savoyen umfassend, erstreckte sich die weite Diöcese, in welcher man über fünfhundert Pfarreien zählte, bis nach Frankreich hinein. Für die politischen Beziehungen zwischen Frankreich und Savoyen kam daher der zu Annecy residirende Bischof, der zugleich den Titel eines prince de Genève führte, sehr in Betracht. In kirchlicher Beziehung war aber die Stellung des Bischofs von Genf zur Zeit darum von ganz besonderer Bedeutung, weil in dieser Diöcese, wie kaum in irgend einem Sprengel Frankreichs, der Protestantismus den ergiebigsten Boden gefunden hatte. In ihrem weiten Umfang umschloß die Diöcese eine große Anzahl evangelischer Gemeinden, die, mit Kirchen und Predigern wohl versehen, ein sehr reges evangelisch-kirchliches Leben bekundeten. In Rom betrachtete man daher die Diöcese Genf als eins der wichtigsten Arbeitsfelder der katholischen Mission, wo diese, geschickt geleitet, die großartigsten Erfolge erzielen könne.

Auch war es nicht unwichtig, daß dem Bischof von Genf das Aufsichtsrecht über alle Klöster vom Orden der Heimsuchung zustand. Die weite Verbreitung dieses Ordens, namentlich in Frankreich, brachte daher den Bischof von Genf in den ausgedehntesten Verkehr und ermöglichte

es ihm, seinen kirchlichen Einfluß weit über die Grenzen seiner großen Diöcese auszuüben.

Der damalige Inhaber des Bisthums Genf war (seit 1660) der Bischof Jean d'Aranthon*), — ein Hierarch, wie die katholische Kirche gerade damals ihn in Annecy nöthig hatte. Für die Macht und Herrlichkeit der katholischen Kirche begeistert, in seinen Sitten streng und in der Theologie besser unterrichtet, als mancher andere Prälat seiner Zeit, hatte es sich d'Aranthon, als er den bischöflichen Stuhl bestieg, gelobt, mit Aufbietung seiner ganzen persönlichen Kraft und aller Mittel, welche ihm sein Amt in die Hand gab, im ganzen weiten Umfange seiner Diöcese die Ketzerei auszurotten und im Clerus wie in den Gemeinden strenge, kirchliche Zucht herzustellen.

Zur Bekehrung der Ketzer veranstaltete er namentlich in dem französischen Lande Chablais, einem Landstrich am westlichen Ufer des Genfer Sees, häufige Missionen, zu denen er vorzugsweise Lazaristen, die zum Verkehr mit Ketzern besonders eingeschult aus Frankreich kamen, verwendete. Außerdem wußte er aber auch die Filles de la charité zu Bekehrungszwecken trefflich zu gebrauchen. Die Wirksamkeit der Missionare und der frommen Schwestern war indessen in den Augen des Bischofs nur dasjenige Mittel, durch welches die erfolgreiche Anwendung des eigentlichen Bekehrungsmittels, nämlich der rohen Gewalt, vorbereitet werden sollte. Im Jahre 1662 begab sich daher d'Aranthon nach Paris, um dem Könige nicht nur zu klagen, daß die Stadt Genf Einkünfte des bischöflichen Stuhles und des Domkapitels widerrechtlich an sich gerissen habe, sondern um demselben auch vorzustellen, daß das Umsichgreifen der Ketzerei im Lande Chablais ein energisches Einschreiten gegen dieselbe nothwendig mache, und daß daher vor Allem die Niederreißung der, namentlich während der Minderjährigkeit des Königs in großer Anzahl erbauten protestantischen Kirchen ein dringendes Erforderniß sei. Denn man wisse aus Erfahrung, daß keine Maßnahme so geeignet sei, die Ketzer zu entmuthigen und sie gefügig zu machen, als die Niederreißung ihrer Kirchen.

Bezüglich des ersten Punktes fand der Bischof bei dem König kein Gehör; dagegen bezüglich der Ausrottung der Ketzerei genehmigte derselbe Alles was der Bischof wünschte.

Unmittelbar nachdem d'Aranthon in Annecy wieder eingetroffen war, begann daher das Werk der Zerstörung. Von 25 evangelischen Kirchen, welche im Lande Chablais aufgeführt waren, wurden 23 vollständig demo-

*) Vgl. La vie de messire Jean d'Aranthon d'Alex, evêque et prince de Geneve (von le Massòn) 2. Aufl., Lion 1669, 1697.

lirt. Zugleich wurden alle evangelischen Prediger des Landes verwiesen*). Nachdem nun so die evangelischen Gemeinden vollständig verwaist und der katholischen Propaganda preisgegeben waren, wurde die „Bekehrung“ auf's Neue versucht.

Nach fast zwanzigjähriger strenger, harter, oft grausiger Arbeit war endlich der Zweck derselben erreicht; d'Aranthon sah den Protestantismus seiner Diöcese zuckend und sterbend zu seinen Füßen liegen und sein Herz war voll stolzer Freude.

Aber inzwischen hatte sich, ohne daß es der Bischof ahnte, ein anderer Feind in die Genfer Diöcese geschlichen, nämlich die quietistische Mystik, die hier an dem frommen, ernsten und in ganz Savoyen hoch angesehenen Barnabitenmönch Franz Lacombe**), der nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Rom in die Heimath zurückgekehrt war, einen sehr eifrigen Vertreter gefunden hatte. Die quietistische Schrift desselben „Analyse de l'oraison mentale“ ging in der Diöcese Genf in zahlreichen Abschriften von Hand zu Hand. Dazu kam, daß Lacombe als eifriger Prediger aller Orten in der Diöcese auftrat und überall von den Kanzeln herab den Samen seiner Mystik ausstreute.

Bei d'Aranthon stand der Barnabit in hohem Ansehen. War doch derselbe bei den Missionen im Lande Chablais, namentlich in den Jahren 1667 und 1679 ganz besonders thätig gewesen! Hatte doch gerade Er, wie der Bischof recht wohl wußte, durch den Eindruck seiner frommen Persönlichkeit und seiner zum Herzen dringenden Sprache die Erfolge derselben vorzugsweise herbeigeführt, weshalb es dem Bischof ganz recht war, als er hörte, daß Lacombe in seiner Diöcese der Mittelpunkt und Vertreter eines ganz neuen und eifrigen Lebens graden sei***). Aber

---

*) Vgl. la vie d'Aranthon, S. 92—103.

**) Phélipeaux (Relation de l'origine du Quietisme, B. I. S. 1. schildert Lacombe's äußere Erscheinung: Dom François Lacombe — était d'une taille assez grande, composé dans sons extérieur, affectant un air de modestie et de sainteté, quoiqu' on remarquât dans son visage je ne sais quoi de sinistre. Il avait l'esprit subtil et penetrant.

***) Der Biograph d'Aranthon's sagt bezüglich Lacombe's, S. 291: Le père la Combe s'était acquis de la reputation dans l'esprit de nôtre evêque et dans tout le pays. Il y avait été employé en plusieurs missions et specialement en celles, qui se furent dans le Chablais en 1667 et 1679, aussi bien qu' en celle qui se fit à Annecy. Mais des ce tems là il semait secrettement sa doctrine, qui était fondée sur les idées de Molinos. Il avait déjà attiré à ses sentimens des ecclesiastiques et plusieurs autres personnes avant même que la dame (nämlich Frau von Guyon) fut arivée dans ce pays; mais quand elle fut jointe à lui, le progrès en fut tout autre.

wie staunte doch der Bischof als im J. 1680 der Barnabit eines Tages bei ihm in Annecy erschien und ihm vorstellte: er, der Bischof, wandle allerdings mit großem Ernste die Wege der Heiligkeit und habe in seiner Diöcese alle äußeren Dinge mit wunderbarem Geschick und Eifer, und darum mit dem glücklichsten Erfolge geordnet; indessen sei derselbe doch noch nicht zur rechten Vollkommenheit gelangt, indem er das innere und eigentlich geistliche Leben bis dahin gar nicht beachtet habe, weshalb es dringend nöthig sei, daß der Bischof fernerhin diesem seine Fürsorge zuwende. (La vie d'Aranthon, S. 292—293).

D'Aranthon war über diese Auslassung des Mönches im höchsten Grade betroffen und befahl demselben, das, was er eigentlich meine, ihm schriftlich vorzustellen. Lacombe setzte daher für den Bischof eine kurze Darlegung der Grundgedanken der quietistischen Mystik auf, mit denen Letzterer freilich nichts anzufangen wußte, die aber irgendwie für bedenklich zu halten ihm um so weniger einfiel, als es ihm nicht unbekannt war, daß derartige Schriften, und zwar mit kirchlicher Approbation, in großer Anzahl in der Kirche verbreitet waren, weshalb er das ganze Vorkommniß auf sich beruhen ließ.

Dagegen beschäftigte sich d'Aranthon damals angelegentlichst mit zwei Dingen, die ihm sehr auf dem Herzen lagen, nämlich mit der Berufung von Filles de la Propagation, mittelst deren er in Gex, dem Hauptorte des Landes Chablais, ein Haus zur Erziehung junger Mädchen im katholischen Glauben errichten wollte, und mit dem Project einer Reise nach Paris, wo er diesmal den König zur Unterstützung seiner Ansprüche, die er der Stadt Genf gegenüber zu haben glaubte, gewinnen zu können hoffte. In letzterer Beziehung vertraute er insbesondere der hohen Protection der Frau von Maintenon, die, wie er wußte, ihm mit besonderer Huld zugethan war. Hatte ihm doch die hohe Dame sogar den Entwurf ihrer Regeln für das in St. Cyr errichtete Stift zur Prüfung zugesandt*)! Der Bischof trat daher seine Reise nach Paris an, wo er am 30. Juni 1680 ankam.

§. 2.

Die Neukatholikinnenhäuser in Frankreich und die Stellung der Frau von Guyon zu denselben.

Der Bischof von Genf verweilte längere Zeit in Paris, wo er freilich das, was er bei dem König durchzusetzen gehofft hatte, auch diesmal nicht erreichte. Um so erfreulicher schienen sich ihm dagegen seine Aus-

*) La vie d'Aranthon, S. 220.

fichten auf die Verwirklichung seines Projectes, die Errichtung des Erziehungshauses in Gex betreffend, zu gestalten, indem er in Paris mit einer reichen adeligen Dame in Berührung kam, welche ihr ganzes Interesse an ähnliche Bestrebungen hingeben zu wollen schien. Es war dieses Frau von Guyon.

Dieselbe war nach Paris gekommen, hatte dort den Bischof von Genf aufgesucht und demselben mitgetheilt, daß es ihre Absicht sei nach Genf überzusiedeln, um dort ihr Vermögen zur Begründung einer Gemeinschaft solcher Christen zu verwenden, welche sich wahrhaft zu Gott bekehren und sich ihm ohne allen Vorbehalt hingeben wollten. („pour faire un établissement pour tous ceux, qui voudraient véritablement se convertir à Dieu et se donner à lui sans reserve.") Mehre Diener Gottes beiderlei Geschlechtes hätten sie versichert, daß der Herr dieses von ihr verlange; und obschon sie keine bestimmte Neigung in sich verspüre, so glaube sie dennoch der Stimme Gottes gehorchen zu müssen, die ihr durch so viele verschiedene, einander ganz unbekannte und entfernt lebende, in diesem Punkte aber ganz übereinstimmende Personen kund geworden sei.

Die eigentliche Absicht der Frau von Guyon ging also dahin, in Genf ein Haus zu begründen, in welchem die quietistische Mystik heimisch gemacht und durch welches (namentlich in den unteren, verwahrlosten Volksschichten) innerliche Frömmigkeit erweckt und verirrte Seelen dem Herrn wieder zugeführt und zum inneren Gebetsleben erweckt werden sollten.

Bischof d'Aranthon nahm diese Mittheilung der jungen, reichen und vornehmen Wittwe*), deren eigentlichen Sinn er freilich nicht verstand, um so freudiger auf, als ihr Vorhaben mit seinen eigenen Plänen, wie er meinte, in glücklichster Weise zusammen zu treffen schien. Er erzählte ihr daher, daß in seiner Diöcese soeben die Errichtung eines Vereins von Damen vor sich gehe, welcher sich die Erziehung protestantischer Töchter und bereits bekehrter Neukatholikinnen im katholischen Glauben zur Aufgabe mache, daß dieser Verein sich in nächster Nähe Genfs, in Gex, niederlassen wollte, und daß er es ihr daher empfehle, sich nach Gex zu

---

*) Phélipeaux (Relation etc. I, S. 4) schildert die äußere Erscheinung der Frau von Guyon mit den Worten: Madame Guion était une jeune veuve, — belle, riche, spirituelle; elle parlait très poliment, et elle avait dans le visage je ne sçais quoi de doux et de majestueux. Ses manières étaient gracieuses et insinuantes, et ce qui la rendait encore plus aimable, c'est qu'avec de si grands talens et dans une si florissante jeunesse, elle ne paraissait s'occuper que des exercices de pieté et de charité.

begeben, wo sie in der erwähnten Congregation ein sehr erwünschtes Arbeitsfeld finden werde.

Frau von Guyon sah sich also von dem Bischof eingeladen, in ein von diesem zu errichtendes Neukatholikinnenhaus einzutreten; allein ein derartiger Gedanke hatte der Dame bis dahin ganz fern gelegen. Allerdings hatte sie von den Häusern der Nouvelles Catholiques, die man hin und wieder in Frankreich errichtet, schon hier und da gehört, indessen was sie gehört hatte, war genügend, um ihr diese Institute in einem nicht erfreulichen Lichte erscheinen zu lassen.

Nachdem nämlich die politische Bewältigung des Protestantismus in Frankreich gelungen, war das ganze Streben der französischen Regierung dahin gerichtet, die Ketzerei im Königreiche allmählig ganz verschwinden zu machen. Die bloße rohe Gewalt vermochte dies freilich nicht fertig zu bringen; allein, wenn sich dieselbe den auf die Bekehrung der Protestanten gerichteten Bestrebungen dienstbar machte, ließ sich doch Vieles erreichen, — namentlich an der Jugend. Sich protestantischer Kinder zu bemächtigen, namentlich wenn dieselben den Vater oder gar beide Aeltern verloren hatten, war ja gar nicht so schwer, und man hatte dann nur für deren katholische Erziehung Sorge zu tragen! So kam man schon unter der Regierung Ludwig XIII. auf den Gedanken, Institute zu errichten, in welchen protestantische Kinder, insbesondere Mädchen, von Damen, die sich zu diesem Zwecke zu einer Congregation vereinigten, im katholischen Glauben erzogen würden. Man nannte diese Institute „Neukatholikinnen-Häuser." Ein solches Haus war im Jahre 1634 von dem damaligen Erzbischof von Paris, Johann Franz v. Gondi, im Quartier St. Germain, unweit des Seminars St. Sulpice, in der Todtengräberstraße (rue des Fossoyers, jetzt Servandoni) errichtet worden. Papst Urban VIII. hatte die Stiftung alsbald bestätigt, und späterhin hatte der Marschall von Turenne, nachdem es den Bekehrungskünsten Bossuet's gelungen war, denselben für den Katholicismus zu gewinnen, dem Hause seine mächtige Protection zugewendet. Durch ihn wurde es auch bewirkt, daß das Institut, welches inzwischen wiederholt seine Lokalität gewechselt hatte, in ein sehr geräumiges Gebäude der St. Annenstraße verlegt wurde*). — Um dieselbe Zeit kündigte Bischof d'Aranthon (unter dem 26. Januar 1861) die demnächstige Errichtung eines Neukatholikinnen-Hauses in Gex an, welchem „maison de nouvelles catholiques et de la propagation de la foi" König Ludwig XIV. durch ein im April 1681 zu St. Germain en Laye unterzeichnetes Patent das Recht der Korporation und der Abgabenfreiheit

*) Das Institut bestand bis zum Jahre 1792.

verlieh. Seit 1682 gewannen nun diese Institute in Frankreich immer größere Ausbreitung*) und ein immer eigenthümlicheres, grausigeres Gepräge**). Es war in des Königs Rath beschlossen, daß so rasch als möglich in Frankreich die letzten Spuren der Ketzerei ausgetilgt werden sollten, damit im ganzen Reiche des Königs wie Ein Wille, so auch Ein Glaube herrschend sei. Durch ein Edict vom 17. Juni 1681 wurde daher verordnet, daß es den Kindern reformirter Eltern schon im siebenten Lebensjahre freistehen sollte in die katholische Kirche überzutreten. Eine etwaige Einsprache der Eltern oder Anverwandten sollte null und nichtig sein. Vier Jahre später wurde sodann durch das Revocationsedict von 1685 decretirt, daß alle neugeborenen Kinder katholisch zu erziehen wären, und durch ein neues Decret vom Anfange des Jahres 1686 wurde diese Bestimmung sogar auf diejenigen Kinder ausgedehnt, welche vor dem Revocationsedict geboren wären. Alsbald wurden daher alle protestantischen Kinder von 5 bis 16 Jahren ihren Eltern entrissen, wobei man den letzteren zugleich die Pflicht auferlegte, für die katholische Erziehung ihrer geraubten Kinder eine bestimmte Pension zu zahlen.

Damals hörte man an vielen Orten Frankreichs lautes Wehklagen und Jammern über die verruchte Gewaltthat, welcher unzählige Kinder- und Elternherzen zum Opfer gefallen waren. Die geraubten Kinder — in dem Institute zu Paris und in dem demselben affiliirten Hause zu Charenton zählte man im Jahre 1686 nicht weniger als 224 dieser Unglücklichen, — wurden größtentheils in Klöster geschleppt; die übrigen wurden den Neukatholikinnenvereinen zur Erziehung übergeben. Für ihre Eltern waren dieselben in den kösterlichen Behausungen zunächst begraben. Neben den Kindern waren bei den Neukatholikinnen auch erwachsene Damen eingesperrt, die hier zur Abschwörung ihres Glaubens genothwendigt werden sollten. Zur Erreichung des Zweckes wurde natürlich anfangs mit den Einzelnen in einer recht liebevoll aussehenden Weise verfahren. Man

---

*) Neukatholikinnenhäuser (couvents de Nouvelles Catholiques) entstanden zu Rouen, Bordeaux, Tours, Sedan, Metz, Chalons, Noyon, la Rochelle, Auxerre, Cahors, Figeac, Alençon, Angouleme, Chartres, Lescar, Saint-Lo, Bergerac, Pons, Caen, Bayonne, Poitiers, Loudun, Parthenay, Luçon, Sables d'Olame, Libourne, Pau, Blois, Clamecy, Nimes, Montpellier, Montauban, Coutance, Beaumont, Lyon und an anderen Orten. — In Paris bestand auch (in der rue de Seine-Saint-Victor) ein Maison des Nouveaux Chatoliques, welches 1673 gegen 25 Pensionäre zählte.

**) Ueber diese scheußlichen Institute ist zuerst durch die Schrift: L'intolerance de Fénelon. Etudes historiques d'après des documents pour la plupart inédits par O. Douen (Paris, 1872) auf Grund der sorgfältigsten archivalischen Studien das wünschenswerthe Licht verbreitet.

suchte sie zu belehren, zu beruhigen; man bemühte sich, ihnen Zweifel und Bedenken auszureden, man wies sie auch auf allerlei Vortheile hin, die ihnen für den Fall ihrer Bekehrung winkten. Kam man aber damit nicht zum Ziel, so wurden ganz andere Mittel zur Anwendung gebracht. In einem Schreiben des kgl. Staatssekretärs Seignelay vom 17. Febr. 1686 an die Superiorinnen der Neukatholikinnen zu Paris heißt es: „Seine Majestät ist benachrichtigt worden, daß einige Frauen sich weigern, die Belehrungen anzuhören, die man ihnen ertheilen will. Der König trägt mir daher auf, Ihnen zu sagen, Sie möchten die Widerspenstigen darauf hinweisen, daß ihr Betragen Sr. Majestät mißfalle und daß S. Majestät nicht umhin können werde, in Beziehung auf sie Beschlüsse zu fassen, die ihnen nicht angenehm sein würden." Man wußte, daß hiermit die Abführung in die Bastille oder in irgend ein anderes Gefängniß in Aussicht gestellt sei. — Als sich aber dennoch die Herzen der Damen durch die Drohungen des Königs nicht brechen ließen, erging unter dem 8. April eine neue Verordnung, worin den Widerspenstigen eine Frist von 14 Tagen zu ihrer Bekehrung gegeben wurde. Würden dieselben auch nach Ablauf dieser Gnadenzeit noch in ihrem Trotze beharren, so sollte die Superiorin hiervon Anzeige machen, „damit S. Majestät nach Gutdünken verfüge." Es begreift sich, was berichtet wird, daß einzelne der Eingekerkerten unter den Händen ihrer Dränger den Verstand verloren. Bezüglich einer Fräulein von Forges erklärte ein Verwandter derselben, ein Herr von Beringhen: „Die fortwährenden Quälereien, die erzwungene Entziehung der Speise und des Schlafes, die sie unter den Händen dieser herzlosen Creaturen erduldet hat, haben ihr in kurzer Zeit den Verstand und das Leben geraubt." Als dieselbe in vollständigste Geisteszerrüttung gerathen war, zwang man sie, eine Abschwörungsformel zu unterzeichnen, worauf sie in ihre Familie zurückgeschickt wurde. Hier aber machte die Unglückliche bald ihrem Leben ein Ende, indem sie sich aus dem dritten Stück ihres Hauses herabstürzte*).

*) Der Historiker O. Douen theilt in seiner Schrift: „L'intolerance de Fénelon. Etudes historiques d'après des documents pour la plupart inédits" (Paris, 1872) noch mehrere derartige Fälle mit, welche auf die barbarische Rohheit hinweisen, mit der man in dem Hause der Nouvelles Catholiques zu bekehren suchte. Da in den Jahren 1678—1688 der damalige Abbé Fénelon der geistliche Berather und Missionär des Hauses war, so glaubt der Verfasser hieraus folgern zu müssen, daß derselbe als der eigentliche Urheber der an den protestantischen Mädchen verübten brutalen Gewaltthätigkeiten anzusehen sei. Indessen ist diese Behauptung von den Verfasser doch in keiner Weise bewiesen. Die einzige Thatsache, welche Douen zur scheinbaren Substantiirung seiner gegen Fénelon erhobenen Anklage anzuführen vermag, ist der Umstand, daß die scheußliche Ver-

König Ludwig XIV. war freilich dem Hause der Nouvelles Catholiques mit seiner ganzen Huld und Gnade zugethan; Frau von Guyon dagegen fühlte sich von dem in diesen Instituten herrschenden Treiben innerlich so sehr zurückgestoßen, daß sie sich in den Gedanken ihres Eintrittes in ein solches Haus gar nicht zu finden wußte. Nur halblaut gab sie diesem ihrem inneren Widerstreben dem Bischof gegenüber Ausdruck, indem sie demselben erklärte, daß sie wohl für Genf, nicht aber für Gex einen göttlichen Ruf erhalten zu haben glaube. Monseigneur d'Arenthon erwiderte ihr jedoch, sie könne ja immerhin von Gex aus auch nach Genf gehen; nur möchte sie sich zunächst in der Congregation zu Gex niederlassen. Außerdem gab ihr derselbe den Rath, daß sie sich, um sich über die trefflichen Einrichtungen und Bestrebungen der Neukatholikinnenvereine genauer zu unterrichten und sich von dem gottseligen Leben, welches in denselben walte, unmittelbare Anschauung zu verschaffen, in das zu Paris bestehende Haus begeben und in demselben einen längeren Aufenthalt nehmen möchte.

Frau von Guyon begab sich daher zu der Superiorin der Neukatholikinnen in Paris, der Schwester Garnier, um sich mit der Einrichtung dieses Vereins bekannt zu machen. Dieselbe kam ihr mit außerordentlicher Zuvorkommenheit entgegen und sprach ihre große Freude darüber aus, sich demnächst mit ihr zu einem gemeinsamen Wirken verbunden zu sehen. Indessen glaubte Frau von Guyon vor allen Dingen den für sie so gewichtigen Rath ihres Seelenführers Bertot hören zu

ordnung vom 8. April von der Superiorin selbst erbeten war, weil sie in der bisherigen Weise mit den protestantischen Mädchen nicht zum Ziel zu kommen wußte. Douen glaubt nämlich annehmen zu müssen, daß die Superiorin diesen Schritt nicht ohne Fenelon's Zustimmung gethan habe. Indessen ist diese Annahme eine durchaus willkürliche. Wer einigermaßen mit dem Verkehr und dem Geschäftsgang in den klerikalen Kreisen der katholischen Kirche insbesondere während der Regierungszeit Ludwigs XIV. bekannt ist, der weiß, daß hier die Geschäfte sehr oft hinter dem Rücken der ordnungsmäßig Betheiligten geführt wurden, und daß man nach einer ganz feststehenden Geschäftspraxis Anträge, Beschlüsse und Verfügungen an denen, durch deren Einsprache man nicht gestört oder gehindert sein wollte, in tiefster Stille und Heimlichkeit einfach vorbeigehen ließ. Herr Douen (der sich schon früher durch seine Geschichte der reformirten Kirchen des Aisnedepartements einen rühmlichen Namen gemacht) hat durch die vorerwähnte Schrift unsere Kunde von den inneren Verhältnissen der katholischen Kirche Frankreichs zur Zeit Fenelons und von den Geschicken der Protestanten in damaliger Zeit in dankeswerthester Weise bereichert; aber das Urtheil, welches die bisherige Geschichtsforschung über den strengkatholischen und alle rohe Gewaltthat doch verabscheuenden Fenelon festgestellt hat, ist durch ihn mit Nichten als ein irriges erwiesen. — Wir werden nochmals weiter unten auf Douen's Buch zurückkommen.

müssen, auf dessen Widerspruch gegen ihr Vorhaben sie darum gefaßt war, weil derselbe mit ihrer ganzen inneren Lebensführung (die er eine oraison d'affection nannte) sich nie einverstanden erklärt hatte. Um so tieferen Eindruck machte es daher auf sie, als ihr Bertot eröffnete, daß ihr Vorhaben allerdings von Gott sei, und daß sie in Gottes Namen nach Gex überziehen möge. Und dennoch konnte sie sich mit der von dem Bischof d'Arenthon erhaltenen Aufforderung in ihrem Herzen noch nicht zurechtfinden!

Sie begab sich daher von Paris in die Heimat zurück, um in aller Ruhe die ferneren Winke Gottes abzuwarten, fest entschlossen, keinen Schritt, weder zur Förderung noch zur Verhinderung dieser Angelegenheit selbst zu thun. Nachdem sie Gott das stille „Opfer ihres Willens" gebracht, wollte sie in aller Ruhe den Augenblick abwarten, wo sie ihm auch ein „thätiges Opfer" zu bringen haben würde. Allein sie selbst war doch innerlich allzusehr erregt, und außerdem wurde sie von dem Jubel, der sich in den mit ihr im Zusammenhang stehenden kirchlichen Persönlichkeiten und Kreisen über die sie bewegenden Gedanken kund gab, viel zu lebhaft berührt, als daß sie zu einer völlig freien Auffassung ihrer Lebenslage und der aus derselben sich für sie ergebenden Pflichten hätte kommen können.

Während sie über die von dem Bischof d'Aranthon erhaltene Aufforderung mit schwerem Herzen nachsinnend und mit sich selbst kämpfend durch allerlei geheimnißvolle Träume, welche ihr Kreuz und Verfolgung in Aussicht stellten, beunruhigt ward, erhielt sie einen Brief des Pater Lacombe, worin ihr derselbe anzeigte, daß er die gottseligsten Jungfrauen in Thonon und Umgegend habe für sie beten lassen, und daß Alle erklärt hätten, Gott berufe sie nach Genf. Eine Nonne des Ordens der Heimsuchung sagte ihr, der Herr habe ihr dasselbe zu erkennen gegeben, habe ihr aber außerdem auch eröffnet, daß sie eine Kreuzesschwester von Genf werden würde. Eine Ursulinerin ließ ihr zu wissen thun, daß sie, wie ihr Gott eröffnet, dazu bestimmt sei, des Blinden Auge, des Lahmen Fuß, des Krüppels Arm zu sein. Nur Eine Stimme äußerte sich bei Frau von Guyon in einer anderen Weise, nämlich die ihres Hausgeistlichen, der sich der Besorgniß nicht erwehren konnte, daß die edle Frau — betrogen werden möchte.

Die Lage der Frau von Guyon war jetzt eine höchst qualvolle. Sie sagte sich, daß sie gar keine Berechtigung habe, jenen Stimmen, welche sie ihrer göttlichen Berufung nach Genf versichern wollten, besonderes Vertrauen zu schenken. Sie fühlte in sich auch gar keine Neigung, diesen Aufforderungen zu folgen; vielmehr befiel sie ein inneres Grauen, wenn

sie daran dachte, daß sie ihre Kinder verlassen sollte. Dann aber sagte sie sich, daß Gott sie doch ganz ersichtlich durch seine wunderbaren Fügungen nach Genf rufe und daß jene Reflexionen über die Fraglichkeit dieses Rufes nichts anderes, als ein Beweis ihrer „Untreue" wären, – und sie entschloß sich daher zu gehen, „wie eine Thörichte, ohne einen Beweggrund und ohne einen Zweck ihres Unternehmens angeben zu können." — Indessen ließ sie, um des göttlichen Willens gewisser zu werden, in einer ganzen Anzahl von Kirchen für sich Messe lesen, machte einer der heiligen Jungfrau geweihten Kirche Schenkungen, und um die Kraft zu erlangen, den Willen Gottes ausführen zu können, bedachte sie die Armen mit den reichlichsten Almosen.

Aber dennoch thürmte es sich auf ihrer Brust wie Berge auf, wenn sie an die Ausführung ihres Entschlusses dachte. Jeder Blick, den sie von ihren Kindern erhielt, schien ihr die Frage auszusprechen, ob denn die Mutter sie wirklich verlassen wolle; und auch die Liebe, welche sie von der Schwiegermutter jetzt erfuhr, schien ihren Füßen centnerschwere Fesseln anzulegen. Frau von Guyon wurde infolge dieser Aufregung zuletzt bedenklich krank; es schien ihr, als begehre Gott von ihr zu dem Opfer ihres Willens auch die Aufopferung ihres Lebens. Aber gerade da bewährte die Schwiegermutter die innigste Liebe zu ihr. Diese entfernte sich fast nie von dem Bette der Schwiegertochter, und die Thränen, welche sie vergoß, bewiesen die Aufrichtigkeit ihrer Zuneigung zu derselben. Selbst die böse alte Dienerin, welche früher die Geißel der Frau von Guyon, und welche späterhin in das Haus wieder aufgenommen worden, gewann jetzt eine unbegreifliche Zuneigung zu derselben, bediente sie mit auffallender Ehrfurcht, pries sie bei Allen als eine wahre Heilige, bat sie wiederholt um Verzeihung alles dessen, was sie ihr Uebeles angethan und starb nach der Abreise von Frau von Guyon, von Kummer und Reue verzehrt.

Der Winter zwischen den Jahren 1680—1681 war streng und lang andauernd, und die Noth der ärmeren Klassen zu Montargis wurde dadurch sehr groß, weshalb sich Frau von Guyon, von ihren (sehr bedeutenden) Gaben an verschämte Arme ganz abgesehen, zur Spendung zahlreicher Wohlthaten aufgefordert sah. An diesem Liebeswerke wünschte nun sogar auch die Schwiegermutter theilzunehmen, wobei dieselbe in herzlichster Weise mit der Schwiegertochter Hand in Hand ging. Beide vertheilten im Hause wöchentlich 96 Dutzend Brode, wobei aber die geheim gespendeten Wohlthaten noch weit bedeutender waren. Auch durch dieses Liebeswerk erwuchs der Frau von Guyon eine neue Fessel, welche ihr die Trennung von der Heimat schwer machte.

Aber das schwerste Hemmniß lag doch in dem Gedanken an die

Kinder, von denen sich das Mutterherz trennen sollte. Hiergegen aber bot sie nun, um thun zu können, was sie als Gottes Willen erkannt zu haben glaubte, den Gedanken an ihre geistliche Eheverlobung mit dem Herrn in ihrem Herzen auf. „Verbinden mich denn nicht," sagte sie sich, „die Gesetze meiner geheiligten Eheverlobung Alles zu verlassen, um Dir, meinem himmlischen Gemahl, zu folgen?" Und sie folgerte daraus, daß die Bande, mit denen Gott sie an sich geschlossen, unendlich stärker sein müßten als jene, die Fleisch und Blut gewoben hätten.

Allerdings sagte ihr der Hausgeistliche — der Einzige, dem sie ihr Geheimniß anvertraut hatte, — daß sie übel berathen sei, daß sie sich bei den Leuten ganz gewiß undeutlich ausgesprochen habe u. dgl. m. Als sie indessen, hierdurch in einige Unruhe versetzt, die heilige Schrift zur Hand nahm und dieselbe aufschlug, fühlte sie sich alsbald gegen die Einreden des Hausgeistlichen wie mit einem ehernen Harnisch gewaffnet. Denn das erste Wort, auf welches ihr Auge fiel, war das Wort Gottes im Propheten Jesaia 41, 13—14: „Ich bin der Herr Dein Gott, der Deine rechte Hand stärket und zu Dir spricht: fürchte Dich nicht, ich helfe Dir. So fürchte Dich nicht, Du Würmlein Jakob, Du armer Haufe Israel, ich helfe Dir, spricht der Herr und Dein Erlöser, der Heilige in Israel."

Ihre Heimat zu verlassen und ihre Hütte daselbst abzubrechen war sie nun zwar bereit; daß dasselbe aber gerade um der Neukatholikinnen zu Gex willen geschehen sollte, wollte ihr noch immer nicht in den Sinn. Gern hätte sie eine Neigung zu denselben in ihrem Herzen gefunden; sie suchte sie aber darin vergebens. Die Anstalt, welche sie zu Paris gesehen, war ihr widerwärtig, weil ihr der Geist derselben fremd war; und sie wußte es zu gut, daß, wenn sie mit einer solchen Anstalt sich verbinden sollte, sie den Frieden ihres Herzens verlieren würde.

Wenn sie früher an eine Uebersiedlung nach Genf gedacht, so war ihre Meinung die gewesen, daß sie daselbst auf die einzelnen Katholiken welche als Dienstboten oder in anderen Lebensverhältnissen zerstreut in der Stadt wohnten, ihr Augenmerk richten, sich ein kleines Zimmer miethen und eine ganz stille Wirksamkeit im Sinne ihrer Mystik beginnen wollte. Da sie allerlei Salben zu bereiten, Wunden zu verbinden und Scropheln zu heilen verstand, so hatte sie gehofft, mittelst derartiger Wohlthaten das Vertrauen der Leute gewinnen und dadurch dieselben dem inneren Gebetsleben zuführen zu können, — und zwar in den Kreisen, die der Kirche bereits angehörten, ihr aber durch die Ungunst der Verhältnisse dieser protestantischen Stadt entfremdet zu werden drohten oder wohl schon gar entfremdet waren. Jetzt dagegen sollte sie einer Congre-

gation sich einverleiben, die eine wesentlich propagandistische Tendenz hatte, wobei, wie sie vielleicht in Paris gesehen haben mochte, nur allzu leicht eine Schaustellung katholischer Frömmigkeit vorkommen kann, — und das war es, was ihr im innersten Herzen widerstrebte.

Ehe sie den entscheidenden Schritt that und die Thüre ihres Hauses für immer hinter sich schloß, mußte sie jedenfalls die Schwester Garnier in Montargis sprechen. Da sie selbst gerade in jenen Tagen anderswohin zu reisen genöthigt und daher nach Paris zu gehen verhindert war, so bat sie die Schwester Garnier brieflich, zu ihr zu kommen. Dieselbe kam auch und blieb wohl vier Tage bei ihr. Frau von Guyon hoffte, daß die Schwester sie zu ihrem neuen Bestimmungsorte hinbegleiten und ihr dort zur Seite stehen würde. Dieser Hoffnung hatte sie in so bestimmter Weise Ausdruck gegeben, daß die Schwester Garnier annehmen mußte, dieselbe würde, falls sie ihre Begleitung versagte, ihren Entschluß nach Gex zu gehen, fallen lassen. Aber dennoch erklärte Schwester Garnier am vierten Tage, daß sie Frau von Guyon nicht begleiten könne. Hierüber auf's Höchste betroffen, ging dieselbe eine Weile mit sich zu Rathe; dann aber erklärte sie: „Es ist nicht Ihretwegen, daß ich hingehe; deshalb werde ich auch ohne Sie dort sein."

Frau von Guyon ordnete nun ihre Angelegenheiten und setzte den Entwurf eines Contraktes auf, den sie mit den Neukatholikinnen einzugehen gedachte. Dabei tauchten indessen immer wieder Bedenken in ihrer Seele auf. Herrn Bertot freilich konnte sie nicht mehr zu Rathe ziehen, denn derselbe war vor einigen Monaten entschlafen. Es war ihr aber, als habe er abscheidend seinen Geist auf sie übergehen lassen, damit sie seinen geistigen Kindern die Hand reiche. Es kam ihr jetzt vor, als habe sie ein Unrecht gethan, sich zu Gunsten der Neukatholikinnen dessen zu berauben, was sie für Genf bestimmt hatte. Dann aber hielt sie diesen Gedanken wieder für einen Trug des Fleisches, und sie ließ nun durch die Schwester Garnier zu Paris auf Grundlage ihres ersten Entwurfes einen Vertrag aufsetzen, den sie später —, als sie ihre Bethörung erkannte, — bitter bereute.

---

§. 3.

Uebersiedelung der Frau von Guyon in die Diöcese Genf.

Soweit war nun Alles zur Abreise vorbereitet. Frau von Guyon begab sich zunächst nach Paris und anscheinend hatte sie sich nur zur Reise dorthin geschickt, um bald in die Heimath zurückzukehren, weshalb

sie auch Wäsche und Kleidungsstücke nur in dem geringen Vorrathe mitnahm, der zu einer Reise nach Paris erforderlich war.

Daselbst angekommen, begab sie sich sofort zu den Neukatholikinnen, die allein von ihrer beabsichtigten Reise nach Genf wußten. Hierbei zeigte es sich aber sofort, daß sie sich auf Wege hatte führen lassen, auf denen sie sich wie in der Irre umhergehen sah. Man ließ den Notar kommen, der ihren Contrakt mit dem Vereine zu Gex aufgesetzt hatte. Als ihr derselbe vorgelesen wurde, fühlte sie ein solches inneres Widerstreben, daß sie erklärte, es sei ihr nicht möglich, denselben bis zu Ende anzuhören, geschweige denn denselben zu unterzeichnen. Der Notar wußte natürlich ein solches Verhalten der Dame nicht zu verstehen, war aber noch mehr überrascht, als die Schwester Garnier erklärte, daß es einer schriftlichen Verpflichtung gar nicht bedürfe.

Was Frau von Guyon damals innerlich aufrichtete und was ihr Muth gab, trotz ihrer Abneigung gegen die Gemeinschaft der Neukatholikinnen nach Genf zu gehen, war der seit einiger Zeit sie beschäftigende Gedanke, daß Gott ihr für diese Stadt eine Aufgabe zuweisen werde und daß dieselbe vielleicht durch sie von der Ketzerei erlöst und zur Kirche zurückgeführt werden könne. „Ja Du schöne Stadt Genf," rief sie frohlockend aus*), Du wirst in Deinen Mauern die Wahrheit auf's Neue erblühen sehen, welche der Irrthum daraus verbannt hat. Zu Deinem Heile werden sich die schönen Worte bewahrheiten, die an Deinem Rathhause angeschrieben sind: „„Nach der Finsterniß das Licht""; und obwohl Du sie jetzt im ganz entgegengesetzten Sinne verstehst, so bleibt es doch gewiß, daß Dich einst die Fackel der Wahrheit erleuchten und der schöne Tempel Petri den Segen haben wird, in seinem Schooße unsere heiligen Geheimnisse bergen zu können!" —

Nachdem nun alle Vorbereitungen zur Abreise von Paris getroffen waren, brach Frau von Guyon die Brücke hinter sich ab, die sie bis jetzt mit der Heimat noch verbunden hatte; sie schied aus allen den so überaus günstigen Lebensverhältnissen aus, von denen sie bisher umgeben gewesen war und nahm den Pilgerstab in die Hand, um, aller äußeren Stützen des Lebens beraubt, in einem fremden Lande einer dunkeln und unsichern Zukunft entgegen zu gehen.

Die Schwiegermutter und alle ihre Leute in der Heimat ahnten von dem Allen nichts.

Mit großem Schmerze trennte sie sich von ihrem jüngsten Sohne;

---

*) Biographie, I, xxx, 30.

doch hatte sie denselben dem Schutze der Jungfrau geweiht und sie glaubte ihn daher in so guten Händen zu wissen, daß es ihr „eine Beleidigung der Himmelskönigin geschienen haben würde, in deren besondere Fürsorge für dieses Kind einen Zweifel zu setzen."

In diesem Gedanken trat nun Frau von Guyon (am 2. Juli 1681) die Reise mit ihrem noch nicht fünfjährigen Töchterchen an, und zwar, um für den Fall, daß ihre heimliche Abreise entdeckt und ihr nachgeeilt würde, ihre Verfolger irre zu führen, nicht in der Diligence, welche sie bezahlt hatte, sondern zu Wasser. In ihrer Begleitung befanden sich die Schwester Garnier und zwei Mägde. Außerdem reisten noch zwei andere Schwestern mit, welche sich dem Vereine zu Gex anschließen wollten. In Melun, wo sich die Schwester Garnier von ihr trennte und nun die beiden anderen, ihr unbekannten Schwestern ihre Begleiterinnen wurden, bestieg sie die Diligence.

Von da an war Frau von Guyon erst recht von dem Bewußtsein erfüllt, daß sie Alles verlassen hatte, was ihr bisher gehört und daß die bisherigen Bande ihres äußeren Lebens zerrissen waren. Wohl erfaßte ihr Herz ein Jammer, wenn sie dachte, was nun aus den Kindern werden sollte; aber sie tröstete sich alsbald mit dem Gebetswort: „Herr, heißt das Etwas verlassen, wenn man es Deinetwillen verläßt?" — Frohen Muthes fuhr sie daher weiter in die fremde Welt hinein, sich jetzt so recht in den schützenden Schooß der Vorsehung Gottes hineinlegend, der ihr „wie die Feuersäule in der Nacht und die Wolkensäule am Tage" erschien.

---

§. 4.

Frau von Guyon im Neukatholikinnenhause zu Gex.

Am 21. Juli, am Abend vor dem Magdalenentage 1681, traf sie endlich in Annecy bei dem Bischof von Genf ein. Am folgenden Tage, nachdem sie das von dem Bischof gehaltene Pontifikalamt angehört und ihren Bund mit dem Jesuskinde erneuert hatte, begab sie sich nach Genf, wo sie am darauffolgenden Tage der Messe im Hause des französischen Residenten beiwohnte. Sie nahm hier die Communion und betete für die Bekehrung dieses großen Volkes. Am späten Abend desselben Tages traf sie in Gex ein, wo sie jedoch schon bei ihrem Eintritt in das Neukatholikinnenhaus sich in schmerzlicher Weise enttäuscht sah, indem sie hier nicht, wie ihr der Bischof gesagt hatte, ein wohleingerichtetes Hauswesen,

sondern leere Wände fand. Für die erste Nacht gewährten ihr die barmherzigen Schwestern in ihrem Kloster ein Unterkommen, allein für die Pflege ihres Kindes fehlte es fast an Allem. Schon jetzt beschlich sie der Gedanke, ob am Ende nicht das Kind ein durch ihre Unbesonnenheit hingeschlachtetes Opfer sein werde. Sie wollte daher dasselbe zu den Ursulinerinnen in Thonon bringen; allein man hielt sie in ziemlich unzarter Weise hiervon ab. Daher bat sie den Pater Lacombe in einem Briefe flehentlich zur Regelung ihrer Verhältnisse nach Gex zu kommen.

Pater Lacombe hatte inzwischen bereits von dem Bischof die Weisung erhalten, sich ungesäumt nach Gex zu begeben und der Frau von Guyon troststreich zuzusprechen. Derselbe kam, Frau von Guyon sah ihn und von dem Eindrucke seiner Persönlichkeit wurde die so leicht erregbare Frau alsbald überwältigt. Dieser schien ihr wirklich der Mann Gottes zu sein, den sie bisher gesucht, aber nicht gefunden hatte. Es war ihr, „als ob eine Gnadenwirkung von ihm aus dem Innersten der Seele zu ihr überströme“ und sie mit ihm in wunderbare innere Gemeinschaft setze.

Da Frau von Guyon eine solche Vereinigung weder jemals gekannt, noch von einer Möglichkeit derselben hatte reden hören, so war ihr die Erfahrung derselben etwas Ueberraschendes und Neues, was aus ihrer Seele allen Kummer verscheuchte und sie in tiefen Frieden versenkte. Denn daß diese Vereinigung vom Geiste Gottes gewirkt sei, ward ihr aus der Erfahrung klar, daß dieselbe ihre Seele, statt sie von Gott abzuziehen, noch tiefer in die Gemeinschaft Gottes hineinführte. Frau von Guyon fühlte es, daß sie auf dem Wege ihres inneren Lebens eine neue Stufe erstiegen, auf der sie indessen zu einer höheren Stufe, zum Stande der Unerschütterlichkeit, noch hinzustreben habe; daß also ihr gegenwärtiger Stand erst noch „ein werdendes Leben und ein werdender Tag war, welcher immer zunimmt und an Kraft gewinnt bis zum Mittag der Herrlichkeit, — bis zu dem Tage, dem keine Nacht folgt, bis zu dem Leben, das den Tod im Tode selbst nicht fürchtet, weil der Tod den Tod überwunden hat, und weil Der, welcher den ersten erduldete, den zweiten nicht schmecken wird.“

Uebrigens bedeutete der Pater Lacombe die Frau von Guyon, daß sie ihr Töchterchen nach Thonon bringen möchte, wo dasselbe sehr gut aufgehoben sein würde; und als sie sich gegen ihn über ihre Abneigung gegen den Verein der Neukatholikinnen ausgesprochen, machte ihr derselbe bemerklich, er glaube nicht, daß Gott sie in diese Genossenschaft berufen habe. Sie möchte daher vorläufig, ohne bestimmte Verpflichtungen, bei den Neukatholikinnen bleiben und es in aller Ruhe abwarten, welche

Winke ihr Gott geben werde. Sie könne ja übrigens im Gebete Gott fragen, was Er in diesem Lande von ihr fordere.

Pater Lacombe blieb zwei Tage in Gex; aber schon in der ersten Nacht nach der ersten Begegnung der Frau von Guyon mit demselben machte sich an dieser die ganz eigenthümliche innere Erregung, in welcher sie durch dieses Zusammentreffen versetzt war, bemerklich. Um Mitternacht erwachte sie, als habe sie Jemand aus dem Schlafe aufgerüttelt, wobei ihr wie ein Pfeil das Wort der Schrift durch die Seele fuhr (Ps. 39, 9): „im Anfange des Buches ist von mir geschrieben, daß ich Deinen Willen verrichten soll"; und als sie nun der Mahnung des Paters gedachte, daß sie Gott um seinen Willen im Gebet befragen möchte, da war es ihr plötzlich, als höre sie es in der Tiefe ihrer Seele sprechen: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinden; und wie Petrus am Kreuze starb, wirst auch Du am Kreuze sterben." — Nun glaubte sie Gottes Willen vernommen zu haben. Sie sank auf ihre Kniee nieder und blieb in dieser Stellung bis vier Uhr Morgens, in ein tiefes ruhiges Beten versenkt. — Als Frau von Guyon nach der Frühmesse dem Pater Lacombe davon erzählte, meinte dieser, daß das angebliche nächtliche Erlebniß Nichts gewesen sei und daß sie sich getäuscht habe; aber am folgenden Morgen nach der Messe sagte ihr der Pater, er habe jetzt die feste Ueberzeugung, daß sie ein Stein sei, den sich Gott zum Grundstein eines großen Baues erwählt habe. — Der fromme Pater dachte an die Regeneration des religiösen Lebens der Kirche, welche er von der quietistischen Mystik zuversichtlich hoffte.

Frau von Guyon brachte nun ihr Töchterchen, welches zu dem Pater Lacombe eine zärtliche Zuneigung faßte, nach Thonon. Hier lernte sie einen Einsiedler kennen, Bruder Anselmus genannt, der durch seine seltene Ascese in den Ruf großer Heiligkeit und sogar wirklicher Wunderthätigkeit gekommen war. Er war aus Genf gebürtig, hatte im zwanzigsten Lebensjahre das Gewand eines Einsiedlers des heiligen Augustin angelegt und wohnte mit einem andern Bruder ganz allein in einer kleinen Klause, wo die beiden Klausner Niemanden sprachen als Diejenigen, welche die Kapelle zu besuchen gekommen waren. Schon seit 12 Jahren bewohnte er diesen Ort, wo er nur Gemüse mit Salz und zuweilen etwas Oel genoß. Nie hatte er sich in diesem Zeitraume Fleisch zu essen erlaubt, noch hatte er jemals Wein an die Lippen gebracht. Dreimal wöchentlich fastete er bei Wasser und Brot und gewöhnlich hielt er in 24 Stunden nur eine einzige Mahlzeit. Ein grobes, härenes Gewand mit eingewebten pferdehaarenen Schnüren umkleidete ihn, und sein Lager waren bloße Bretter. Acht Stunden täglich widmete er dem Gebet und andern An-

bachtsübungen. — Derselbe wurde nun durch den Pater Lacombe mit der Frau von Guyon und mit deren Gedanken und Bestrebungen bekannt gemacht, die ihn außerordentlich beschäftigten. Bald hatte er daher ein auf Frau von Guyon bezügliches wunderbares Traumgesicht, welches er dieser mittheilte. Er schaute sie, wie sie in einen braunen Mantel gehüllt niederkniete und wie ihr dann das Haupt abgeschlagen, dieses aber alsbald wieder mit dem Körper vereinigt ward, worauf der Leib in ein weißes Gewand gekleidet und mit einem rothen Mantel geschmückt, während auf die Stirn ein Blumenkranz gelegt ward. Ebenso sah er, wie der Körper des Pater Lacombe gespalten, dann sogleich wieder zusammengefügt und seiner Kleider beraubt ward und wie er hierauf, in den Händen einen Palmenzweig haltend, ebenfalls mit dem weißen Gewande und dem rothen Mantel geschmückt ward. Sodann sah er Beide in der Nähe eines Bornes stehen, aus welchem sie unzählige auf sie zuströmende Völker zu tränken bemüht waren. Hierauf entschwand das Gesicht.

Diese und ähnliche Mittheilungen, welche Frau von Guyon von verschiedenen Seiten erhielt, trugen das ihre dazu bei, in ihrer Seele den Gedanken zu befestigen, daß sie von Gott zu einem bestimmten Werke erwählt sei und daß das Kreuz des Lebens ihr Lohn sein werde.

Dieses Kreuz hatte sie nun alsbald wieder in allerlei Weise zu ertragen. Mit unsäglicher Angst sah sie auf ihr Töchterchen hin, welches sie zu Thonon zurücklassen mußte, unter mangelhafter Pflege und in einer Umgebung, in der man kaum die französische Sprache verstand, indem die savoysche Landessprache eine andere war. In dem Vereine zu Gex fühlte sie sich von Anfang an fremd. Sie hatte demselben bereits die größten Opfer gebracht. Neuntausend Livres hatte sie demselben von Hause mitgebracht, wovon sechstausend Livres sofort zur Abtragung einer Schuld verwendet worden waren. Außerdem hatte sie allerlei kirchlichen Schmuck, z. B. einen Kelch, eine sehr schöne Sonne von vergoldeter Emaille, silberne Schüsseln, einen Becher und anderes was noch fehlte, geschenkt. Sie hatte nicht einmal ihre Leibwäsche ausschließlich für sich behalten, sondern dieselbe in dem gemeinschaftlichen Schranke der Schwestern zur Aufbewahrung niedergelegt. Als sie nun aber zu Gex infolge der Anstrengungen der Reise und der späteren Aufregung schwer erkrankte, erfuhr sie zum Danke für alle diese Liebesgaben die nachlässigste Pflege. Zu einer Zeit wo sie selbst nicht über einen Heller verfügen konnte, weil alle die bedeutenden Geldsummen, welche aus Frankreich für sie einliefen, der Kasse des Hauses zufielen, wurden ihr selbst die wesentlichsten Bedürfnisse vorhalten. Aus ihrer Heimath erhielt sie, seitdem man hier von ihrer

heimlichen Abreise nach Genf Kunde erhalten hatte, fortwährend die aufregendsten Briefe. Ihr Halbbruder, der Pater de la Mothe, schrieb ihr, daß ihre heimliche Reise nach Genf von Gelehrten und Nichtgelehrten, von Edelleuten und Bürgern, von Geistlichen und Weltlichen als unverzeihliche Unbesonnenheit gerügt werde und daß (was nicht ganz wahr war), ihre Schwiegermutter darüber kindisch geworden sei. Etwa vier Wochen nach ihrer Ankunft in Gex erhielt sie von ihrer Familie ein Schreiben, worin sie aufgefordert wurde, sich nicht nur des ihr als Mutter adeliger Kinder zukommenden Vormundschaftsrechtes (garde-noble) zu begeben, sondern der anzuordnenden Vormundschaft auch ihr ganzes Vermögen mit Vorbehalt eines ihr zu zahlenden Jahrgeldes einzuräumen. — In diese Forderung, so ungerecht sie auch war, beschloß Frau von Guyon einzuwilligen, indem sie sich sagte, daß sie dadurch dem dürftigen und von allen Dingen entblößten Leben des Jesuskindes gleich werden würde. Infolge dessen wurde ihr aus Frankreich eine Urkunde übersandt, durch deren Unterzeichnung sie auf eine jährliche Rente von 40,000 Livres verzichtete. In der Urkunde stand unter anderen ihr nachtheiligen Bestimmungen, daß sie, falls ihre Kinder etwa sämmtlich mit dem Tode vor ihr abgehen würden, sie nicht die Erbin ihres eigenen Vermögens sein, sondern dieses vielmehr ihren nächsten Verwandten (Colleratereaux) zufallen solle. Sie hatte jedoch die Urkunde unterzeichnet, ohne auf deren Inhalt im Einzelnen weiter zu achten.

An dem Bischof d'Aranthon zu Annecy hatte sie keinen Trost. Derselbe besuchte sie allerdings und erklärte sich mit allen ihren Gedanken und Bestrebungen einverstanden; allein so wohlgesinnt der Bischof gegen sie auch war, so schwach war er auch, und eine Stütze konnte Frau von Guyon darum an ihm nicht finden.

Der Einzige, an den sie sich zuversichtlich halten konnte, von dem sie Rath und Beistand erwarten durfte, war daher der Pater Lacombe. In jener schweren Krankheit, von der sie zu Gex befallen wurde, ließ sie daher denselben durch die Vorsteherin des Hauses zu sich bitten, zunächst um vor ihm Beichte abzulegen. Der fromme Priester hatte kaum diese Aufforderung erhalten, als er sich sofort noch am späten Abend (seiner Gewohnheit nach, um auch hierin dem Herrn nachzufolgen) zu Fuß aufmachte und die ganze Nacht hindurch wanderte, um schon am folgenden Morgen so früh als möglich in Gex sein zu können. Der bisherige Verlauf der Krankheit und die freudige Erregung, in welche der Anblick des verehrten Mannes die Kranke versetzte, brachten es mit sich, daß sich deren Befinden alsbald besserte, worin Frau von Guyon eine gar nicht zu bestreitende Wunderthat des frommen Paters sah (was die reformirten

Aerzte, von denen sie behandelt worden war, freilich nicht zugeben wollten).

Da von der Krankheit noch ein heftiger Husten zurückgeblieben war, so riethen ihr die Schwestern, für etwa vierzehn Tage zum Gebrauche einer Milchkur nach Thonon zu gehen. Von Herzen gern folgte Frau von Guyon diesem Rathe und fuhr von Genf auf einem Schiffe über die blauen Wogen des Sees mit dem Pater Lacombe nach Thonon ab.

Hier, wo Frau von Guyon ihr geliebtes Töchterchen wieder an ihr Herz drückte, entschloß sich dieselbe wiederum, einen für ihr ferneres Leben bedeutungsvollen und entscheidenden Schritt zu thun. Was sie nämlich früher nur zeitweilig gelobt hatte, das übernahm sie jetzt als eine sie für ihr ganzes Leben bindende Verpflichtung, indem sie das Gelübde immerwährender Keuschheit, Armuth und Obedienz gegen Gott und die Kirche, zum Zwecke vollkommener Darstellung und Verherrlichung des armen Kindes Jesus feierlichst ablegte.

Frau von Guyon beschloß nun eine Reihe von Tagen zu ihrer inneren Sammlung in Thonon zu verbleiben. Diese Tage und die nächstfolgende Zeit hatten für die religiöse Lebensentwickelung der Dame ihre besondere Bedeutung. Durch Briefe aus Paris und aus anderen Orten Frankreichs war sie darüber benachrichtigt worden, daß man in den dortigen frommen und vornehmen Kreisen allmählich eine gerechtere Beurtheilung der Motive ihrer heimlichen Abreise nach Genf gewonnen hatte. Man hatte es eingesehen, daß dem Entschluß zu dieser Reise ein gewisser religiöser Heroismus zu Grunde lag, den man doch bewundern mußte. Auch glaubte man in allen frommen Kreisen zu Paris, in denen die quietistische Mystik heimisch war, was man hatte sagen hören, daß nämlich Frau von Guyon, schwer erkrankt, durch ein ganz ersichtliches Wunder Gottes, was der gottselige Lacombe an ihr gethan, geheilt worden sei. Sie erhielt aus Frankreich zahlreiche Briefe, in denen sie bewundert, zur Ausdauer ermahnt und als ein erwähltes Werkzeug Gottes verherrlicht ward. Es wurden ihr auch zur Förderung ihrer Bestrebungen in dem Vereine zu Gex Geldsummen übersandt und fernere Unterstützungen zugesichert. In Paris wollte man einen Bericht über ihre Reise nach Gex und über ihr dortiges Wirken mit besonderer Hervorhebung des an ihr geschehenen Wunders veröffentlichen (wozu es indessen nicht kam).

Offenbar trug das Alles dazu bei, in dem Herzen der Frau von Guyon den Glauben an ihren besonderen göttlichen Beruf noch mehr zu befestigen. Einen solchen glaubte sie nun zunächst und ganz besonders gegenüber dem Pater Lacombe zu haben.

Frau von Guyon verehrte in demselben Den, welcher er wirklich

war, den durch Gottes Geist wiedergeborenen Christen, der in tiefster Demuth seine Wege ging, der durch die Lauterkeit seines Wesens und durch den Ernst seines Wirkens sich die Herzen Unzähliger gewonnen hatte und der überall, wo man ihn kannte, als ein wahrer Diener seines Gottes gepriesen ward. Dabei aber erkannte doch Frau von Guyon den Gegensatz, der zwischen dem religiösen Leben desselben und ihrem eigenen Leben im „nackten Glauben" vorlag. Es war dieses der Gegensatz der activen, mit der Meditation abwechselnden, und der passiven, allein auf dem „nackten" Glauben beruhenden Contemplation. Die letztere war in den Augen der Frau von Guyon die unbedingt höhere, vollkommenere und heilsamere Religiosität, und in diesen Stand der Vollkommenheit den verehrten Pater sich erheben zu sehen war daher das inbrünstigste Verlangen derselben. Allerlei Zeichen und Träume, welche sie hatte, machten sie nun darüber allmählich gewiß, daß dem frommen Pater die Erhebung in den Stand des nackten Glaubens, in welchem der Christ seines Glaubens lebe ohne von der Gnade etwas zu hoffen, ohne von der Gnade etwas zu erflehen und ohne von der Gnade etwas zu empfinden, nach dem Willen Gottes eben durch sie zu Theil werden sollte.

Gleichwohl wagte sie in Thonon dieses gegenüber dem von ihr so hochverehrten Manne noch nicht auszusprechen. Erst als derselbe einige Zeit nachher zur Regelung besonderer Andachtsübungen im Schwesterhause nach Gex kam, fühlte sie sich hierzu ermuthigt. Als derselbe sich eben zur Messe vorbereitete, näherte sie sich ihm, als wollte sie vor ihm Beichte ablegen, feierlichst mit den Worten: „mein Vater, der Herr will, ich soll Ihnen erklären, daß ich Ihre Gnadenmutter (mère de grâce) sein soll; das übrige werde ich Ihnen nach dem Gottesdienste sagen." — Aus einem Traumgesicht glaubte sie außerdem erkannt zu haben, daß bereits zwischen der religiösen Lebensentwickelung des Paters und ihren eigenen Geschicken nach göttlicher Fügung ein gewisser Zusammenhang bestanden habe, was ihr durch die Geständnisse, die der Pater nach Beendigung der Messe ablegte, noch bestätigt ward. Derselbe ersuchte sie daher ihre Gedanken über das Leben des nackten Glaubens zu seiner Belehrung aufzuzeichnen. Infolge dessen schrieb Frau von Guyon ihre Erstlingsschrift „vom Glauben" (Discours LXII. in den Discours spirituels et chrétiens, Tom. I). Indessen fällt dies in eine spätere Zeit.

Als Frau von Guyon ihren Aufenthalt in Thonon beendet, fuhr dieselbe zunächst nach Genf, wo ihr der französische Resident zur Fortsetzung ihrer Reise nach Gex eins seiner Pferde zur Disposition stellte. Man hatte sie versichert, daß sie sich dem durchaus frommen und lenksamen Thiere unbedenklich anvertrauen könne. Kaum aber war Frau von

Guyon, die noch nie ein Pferd bestiegen, aufgesessen, als das Thier infolge eines muthwilligen Schlages, den ein zur Seite stehender Hufschmied gegen dasselbe führte, wild aufsprang. Frau von Guyon wurde daher mit solcher Heftigkeit herabgeschleudert, daß sie, auf die Schläfe fallend, einen Backenknochen und zwei Zähne zerbrach. Es dauerte lange, bis sie sich von diesem schweren Falle einigermaßen wieder erholt hatte. Nachdem sie sich zur Fortsetzung ihrer Reise leidlich hergestellt fühlte, wurde sie abermals auf ein Pferd gesetzt, doch wurde ihr jetzt ein Reiter beigegeben, der sie auf der ganzen Reise nach Gex festhielt.

In Gex angekommen mußte sie natürlich zunächst sich als Kranke behandeln lassen. Acht Tage lang ging ihr aus Mund und Nase Blut ab. Hernach richtete sie sich in dem Schwesternhause ein, wo sie indessen wenig Freude fand.

Der einzige Trost, den sie in demselben hatte, war der Pater Lacombe, der von dem Bischof zum Gewissensrath des Hauses bestellt worden war. Indessen kam derselbe doch ziemlich selten nach Gex, und seine Thätigkeit daselbst beschränkte sich zunächst auf die Regelung der außerordentlichen Andachtsübungen der Schwestern. Die unmittelbare geistliche Leitung derselben lag in der Hand eines andern Priesters, welchen der Bischof zum Beichtvater des Hauses ernannt hatte. Derselbe erfreute sich allerdings des ganz besondern Vertrauens seines Oberhirten und übte infolge dessen auf die Verwaltung der Diöcese einen so auffallenden Einfluß aus, daß man ihn den kleinen Bischof zu nennen pflegte. Dieses aber war umsomehr zu beklagen, als der Beichtvater ein von den niedrigsten Leidenschaften beherrschter Mensch war, der zur Erreichung seiner selbstsüchtigen Zwecke kein Mittel zu schlecht fand. Die geistliche Leitung des Hauses lag also in schlechten Händen.

Ebenso war es auch um die Besorgung der Hauswirthschaft sehr schlecht bestellt. Unter den Schwestern war keine, welche die Leitung eines einfachen Hauswesens hätte übernehmen können. Daher war in dem Haushalt fortwährend viel Unordnung, und nach manchen Seiten hin, z. B. bei der Pflege der Kranken, herrschte eben so viel unverantwortliche Knauserei als in andern Beziehungen das Gegentheil wirklicher Wirthschaftlichkeit wahrzunehmen war.

Frau von Guyon hatte, seitdem sie sich dem Schwesternverein angeschlossen, den Dienst der Sakristanin übernommen, infolge dessen sie dafür Sorge zu tragen hatte, daß zu jeder Zeit in der Kapelle des Hauses Alles in Ordnung war. Wie übel es aber um das kirchlich-religiöse Leben der Schwestern stand, war daran zu ersehen, daß außer ihr und einer Schwester, deren besonderes Vertrauen sie sich gewonnen und die

sie in ihr Gebetsleben hineingezogen hatte, keine andere Schwester sich an dem Chordienst betheiligte. Beide, Frau von Guyon und diese eine Schwester, pflegten sich daher an jedem Tage zu den bestimmten Stunden ganz allein in die Kirche zu begeben und das Brevier zu beten.

Als eigenthümlicher Festtag des Hauses wurde in demselben das Fest der Kreuzeserhöhung begangen, weshalb Frau von Guyon von demselben auch ihren Klosternamen (man weiß nicht welchen?) angenommen hatte. Da nun der Bischof das Haus mit der Erlaubniß begünstigt hatte, in seiner Kapelle das Sacrament aufstellen zu dürfen und da dieses bei der ersten Begehung des Festes der Kreuzeserhöhung geschah, zu welcher Zeit die Thüre der Kapelle noch nicht fest verschlossen werden konnte, so hielt Frau von Guyon drei Nächte in der Kapelle vor dem Sacramente Wache, indem sie ganz allein in derselben schlief. Nie hatte sie „zufriedenere Stunden" verlebt.

Die Schwestern sah sie nur bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten und in den Erholungsstunden. Die übrige Tageszeit verbrachte sie, abgesehen von dem in der Kirche zu verrichtenden Chordienst, auf ihrem Gemache. Gegen jeden Verkehr mit den Schwestern hatte sie ein inneres Widerstreben, indem ihr das Leben derselben und die ganze Art und Weise in welcher sie ihren Beruf auffaßten, widerwärtig war.

Das größte Aergerniß aber bereitete ihr der Beichtvater des Hauses. Derselbe hatte zu einer der Schwestern, welche sie mit nach Gex gebracht, eine sündliche Neigung gefaßt und besuchte sie öfters. Als Frau von Guyon dieses wahrnahm, nahm sie sich des (sehr schönen) Mädchens an und ermahnte dasselbe zum fleißigen Gebet. Sie gab der Schwester insbesondere den Rath, den so häufigen Besuchen des Geistlichen auszuweichen. Die Schwester zeigte sich auch für diesen so wohlgemeinten Zuspruch zugänglich und erklärte sich entschlossen, sich für einige Zeit in die Stille zurückzuziehen. Frau von Guyon bat sie, dieses mit ihr gemeinschaftlich zu thun, weil sie bereits wußte, daß der Beichtvater das Vorhaben der Schwester begünstigte, um seine schändlichen Absichten dadurch um so sicherer erreichen zn können. Außerdem bat sie die Schwester, sich dem Pater Later Lacombe anzuvertrauen, den der Bischof zum Gewissensrath des Hauses bestellt habe und der in aller Kürze nach Gex kommen würde. Die Schwester nahm diesen Rath willig an und indem Frau von Guyon dieselbe nun in das Geheimniß ihres Gebetslebens einzuführen suchte, wofür sie viel Verständniß und Empfänglichkeit zeigte, hatte Frau von Guyon die Freude zu sehen, daß die Schwester ihren bisherigen Verkehr mit dem Geistlichen durchaus abbrach, wofür dieser,

der den Umgang der Schwester mit Frau von Guyon wahrgenommen hatte, nun den tödtlichsten Haß auf die letztere warf.

Dieses Ereigniß fiel in eine Zeit, wo Frau von Guyon von der unheimlichsten Angst heimgesucht war. Schon auf der Reise, die sie nach jenem schweren Unfall von Genf nach Gex gemacht, hatte sie sich von der Gewalt des bösen Feindes bedrängt geglaubt, und seitdem sah sie sich in Gex von den Anfeindungen desselben unablässig verfolgt.

Schlimmer als diese waren aber jedenfalls die Bosheiten, die sie jetzt von dem Beichtvater zu erleiden hatte. Derselbe bemühte sich nicht nur, ihr das Vertrauen aller Hausgenossen zu entziehen und dieselbe zum Gegenstand des Spottes bei ihnen zu machen, sondern ging in seiner Bosheit selbst so weit, daß er die Beichte der Frau von Guyon zum Gegenstande seiner Kanzelpolemik machte. Dieselbe hatte ihm nämlich in der Beichte erklärt, daß sie sich grober Vergehungen nicht schuldig wisse. Daher brachte der Priester in einer Predigt vor, „daß es gewisse, von dem entsetzlichsten Hochmuth befleckte Personen gäbe, welche in der Beichte nur unbedeutende Vergehungen eingestehen wollten," worauf er die betreffende Beichte der Frau von Guyon Wort für Wort folgen ließ.

Vielleicht hatte es auch der Beichtvater (der, nachdem er seine Zärtlichkeiten von der einen Schwester zurückgewiesen sah, dieselben einer anderen, nämlich der dem Haushalt unmittelbar vorstehenden Wirthschafterin, und zwar dieser mit besserem Erfolg, zugewendet hatte) durch seine Intriguen herbeigeführt, daß Frau von Guyon seitens der Superiorin und der andern Schwestern im Hause die unwürdigste Behandlung erfuhr, unter der sie eben zu leiden hatte. Die Superiorin erklärte nämlich, daß das Kloster (wie man das Haus nannte) die beiden von Frau von Guyon mitgebrachten Mädchen für die Küche und als Pförtnerin nöthig habe. Frau von Guyon willigte in diese Verwendung ihrer Dienerinnen ein, jedoch in der begreiflichen Voraussetzung, daß man denselben gestatten würde, ihr nach wie vor diejenigen Dienste zu leisten, zu deren Verrichtung sie selbst nicht im Stande sei. Indessen sah sie sich in dieser Erwartung bitter getäuscht. Man muthete ihr sogar zu, selbst für das Haus die niedrigsten und lästigsten Dienste zu thun. Die Kapelle z. B., welche ziemlich geräumig war, mußte sie ganz allein reinigen. Dabei kam es mehrere mal vor, daß sie ohnmächtig auf den Besen niedersank und in irgend einer Ecke der Kirche liegen blieb, ohne daß Jemand nach ihr fragte. Frau von Guyon sah sich daher endlich zu der dringenden Bitte veranlaßt, daß diese Verrichtung einigen starken Bäuerinnen unter den Neubekehrten übertragen werde, und man war schließlich so barmherzig, ihr diese Bitte zu gewähren. Am widrigsten aber war

ihr die Zumuthung, alles zur Sakristei gehörige Leinenzeug zu waschen. Begreiflicherweise konnte die Edeldame gar nicht waschen. Indem sie daher befürchtete, daß unter ihren Händen das Zeug Schaden leiden möchte, nahm sie bei dieser Arbeit eines jener Landmädchen zu Hülfe. Kaum aber war dies bemerkt worden, so erschienen alsbald mehrere Schwestern und führten jene Bäuerin mit dem Bescheid am Arme aus dem Waschzimmer hinweg, daß dieselbe ihre eigenen Geschäfte zu besorgen habe. Frau von Guyon mußte daher sehen wie sie mit der, ihren Händen ganz fremden Mägdearbeit allein fertig ward.

Das Entsetzlichste aber, was Frau von Guyon in dem Kloster erlebte, war, daß sie sehen mußte, mit welchen Mitteln der Verführung der Beichtvater die Schwester, auf welche er von Anfang an sein Auge geworfen und welche sich hernach auf das engste an sie angeschlossen hatte, immer von Neuem zu umgarnen suchte. Um die Phantasie und dadurch die Sinnlichkeit des Mädchens zu erregen, gab er demselben ein durchaus schlüpferiges Buch in die Hand. Frau von Guyon öffnete dasselbe, und als sie die Beschaffenheit seines Inhalts erkannte, gab sie es dem Beichtvater mit der dringenden Bitte zurück, doch nie wieder solche Bücher in das Haus zu bringen.

Der Beichtvater aber beschloß jetzt das Verderben der Frau v. Guyon. Die Correspondenz derselben wurde in der Weise überwacht, daß der Beichtvater und die Superiorin alle Briefe lasen, welche sie empfing und welche sie abgehen ließ. Außerdem that der Beichtvater bei dem Bischof zu Annecy das Nöthige, um die Lage der Frau von Guyon unerträglich zu machen. Der Beichtvater wußte, daß derselben von dem Bischof die größte Verehrung gezollt wurde, weshalb er, wenn er bezüglich der Dame bei dem Bischof etwas durchsetzen wollte, sich nothwendig den Schein geben mußte, als ob ihn hierzu unter Anderem wesentlich auch seine persönliche Werthschätzung der Frau von Guyon bestimme. Wohl wissend, daß dieselbe ihren Aufenthalt in Gex nur als einen vorübergehenden betrachte, stellte er daher dem Bischof vor, daß Alles daran gelegen sei, sie bleibend an den Schwesternverein und das Haus zu fesseln, daß man sie daher zu bestimmen habe, nicht nur die Stelle der Superiorin anzunehmen, indem ihre vielfachen Gaben und Gnaden nur von dieser Stelle aus dem Hause ihren vollen Segen bringen könnten, sondern auch den Rest ihres Vermögens, den sie sich noch vorbehalten, dem Hause zuzuwenden. Dem Bischof, der in diesem Vorschlag nur eine Aeußerung des lebendigsten Interesses an dem Kloster und der vollkommensten Werthschätzung der Dame zu erkennen vermochte, ging auf denselben mit Freuden ein, ließ sofort an die Superiorin die nöthige Weisung ergehen, und in

der nächsten Conventsversammlung des Klosters wurde Frau von Guyon demgemäß aufgefordert, die Stelle der Superiorin anzunehmen und das erforderliche Gelübde abzulegen. Dieselbe lehnte jedoch diesen Antrag, über den sie innerlich erbebte, dankend mit dem Bemerken ab, daß ihr Beruf sie anderswohin weise und daß sie ohnehin Superiorin nicht eher werden könne, als sie Novize gewesen sei. Alle Schwestern hätten einen zweijährigen Noviziat bestanden. Würde sie diesen zurückgelegt haben, so wollte sie dann darauf warten was Gott etwa von ihr fordere. — Ziemlich gereizt entgegnete ihr die Superiorin, wenn sie etwa daran dächte das Kloster zu verlassen, so müsse sie ihr rathen dieses sofort zu thun. Frau von Guyon ließ jedoch die in diesen Worten liegende Bitterkeit unbeachtet und die ganze Verhandlung war erledigt.

In schlangenhafter Weise suchte nun aber die Superiorin die harmlose Dame auf anderm Wege zu umgarnen. Sie kehrte gegen dieselbe ein überaus freundliches Wesen heraus, wendete sich ihr anscheinend mit größter Herzlichkeit zu und vertraute ihr sogar an, daß es auch ihre Absicht sei nach Genf überzusiedeln; Frau von Guyon möchte sich immerhin der Uebernahme von Verbindlichkeiten in Gex enthalten, falls sie anders wohin zu gehen beabsichtige, wenn sie ihr nur versprechen wolle, nicht ohne ihre Begleitung aus dem Kloster zu gehen. Die Superiorin fragte auch, um Frau von Guyon auszuhorchen, ob sie vielleicht für Genf schon irgend welche Verbindlichkeiten eingegangen hätte. Die Letztere antwortete in der vollen Aufrichtigkeit ihres Herzens: sie könne sich darum in dem Hause nicht heimisch fühlen, weil ihr die in demselben herrschenden Ränke und Intriguen, sowie das bigotte Leben der Neukatholikinnen, die Umwege und Abwege, auf denen man die Bekehrung betreibe und die Abschwörungen, welche man von den Bekehrten fordere, zuwider wären.

Die Superiorin nahm Alles, was Frau von Guyon sagte, hin und schien sogar einzugestehen, daß in den Worten derselben eine gewisse Wahrheit liege. Ja sie ging sogar einige Zeit nachher auf dem Wege, den sie betreten hatte um sich der Dame zu versichern, noch weiter, indem sie dieselbe eines Tages, nachdem sie das Abendmahl empfangen, auf ihrem Zimmer besuchte und ihr eröffnete, Gott habe ihr zu erkennen gegeben, wie werth ihm sein getreuer Diener Lacombe sei, weshalb sie denselben nicht nur für einen Heiligen erkenne, sondern auch die Absicht habe, sich ihm durch das Gelübde unbedingten Gehorsams zu weihen. Ueber diese Eröffnung auf's Höchste betroffen rieth Frau von Guyon der Superiorin von ihrem Entschlusse ab und bat sie, denselben jedenfalls reiflicher mit sich selbst und mit dem Pater Lacombe zu überlegen.

Nichts desto weniger richtete die Superiorin an den Pater Lacombe

ein Schreiben, worin sie nicht nur ihren Entschluß aussprach, sich ihm durch das Gelübde unbedingten Gehorsams zu verpflichten, sondern ihn auch ersuchte, im Gebet den Herrn darüber zu befragen, ob sie mit Frau von Guyon nach Genf gehen sollte. — Der demüthige, fromme Pater lehnte indessen nicht nur brieflich das erstere Ansinnen ab, sondern sprach sich nachher auch mündlich gegen die Superiorin aus, daß sie gewißlich niemals nach Genf kommen würde.

Der Plan, durch welchen dieselbe sich der Frau von Guyon zu versichern gedachte, falls dieselbe nach Genf abziehen würde, war also mißlungen. Pater Lacombe hatte schließlich das so klüglich ausgedachte Project durchkreuzt; und eben darum warf sich nun der volle, grimmige Zorn der Superiorin und des Beichtvaters eben auf ihn. Man beschloß jetzt demselben Fallen zu stellen.

Pater Lacombe hatte in der Pfarrkirche zu Gex eine Predigt über die christliche Liebe gehalten, die mit dem größten Beifall angehört worden war. Hierauf Bezug nehmend ersuchte ihn nun die Superiorin auch eine Predigt über das „innere Leben" zu halten. Der Pater gewährte gern ihre Bitte und wiederholte daher eine bei der letzten Kirchenvisitation zu Thonon gehaltene Rede über die Worte (Ps. 45, 14): „Des Königs Tochter ist ganz herrlich inwendig." Er erklärte hierbei die Bedeutung des Wortes „inwendig sein" und zeigte sodann was es heiße, seine Handlungen im Geiste des inneren Lebens zu verrichten.

Der Beichtvater, der von solchen Gedankenentwickelungen gar nichts verstand, hörte die Predigt mit an und konnte eben darum, weil der dargelegte Gedankenzusammenhang seiner ganzen Theologie durchaus fremd war, nur annehmen, daß die Predigt gegen ihn gerichtet und daß sie ein Conglomerat von Irrthümern sei. Die Predigt schien daher dem Beichtvater das erwünschteste Material zur Begründung der Klage auf Häresie gegen den Pater abzugeben, weshalb ersterer aus derselben acht Sätze auszog, die er einem in Rom wohnenden Freunde mit dem Ersuchen zuschickte, sie durch die Inquisition prüfen zu lassen. Der Freund zu Rom schrieb nun allerdings dem Beichtvater zurück, daß er in den denuncirten Sätzen doch in der That nichts Ketzerisches vorfinden könnte; aber eben darum überfiel nun derselbe den Pater Lacombe umso heftiger mit dem Vorwurf, daß die Predigt nur ein persönlicher Ausfall gegen ihn gewesen sei. Lacombe wies dem Erzürnten nach, daß er, ausweislich der auf dem Manuskript seiner Predigt befindlichen Notizen, dieselbe schon in früheren Jahren und an verschiedenen Orten gehalten habe; aber nichts desto weniger warf der Beichtvater dem Pater im leidenschaftlichsten Ungestüm, und zwar im Beisein vieler Hausgenossen, die heftigsten Vor-

würfe entgegen. Lacombe hörte dieselben mit größter Gemüthsruhe an, erklärte schließlich, daß er nach Annecy reisen werde und fragte den Beichtvater ob er vielleicht Briefe an den Bischof zu besorgen habe. Dieser antwortete, daß er allerdings eben jetzt an den Bischof schreiben müsse, infolge dessen Lacombe in der Kirche des Hauses volle drei Stunden auf Einhändigung des Briefes wartete. Da endlich zeigte es sich, daß es die Absicht des Beichtvaters gewesen war, nur Zeit zu gewinnen, um einen von ihm abgefaßten Brief, der die schändlichsten Anschuldigungen gegen Lacombe enthielt, vor dessen Eintreffen in Annecy an den Bischof befördern zu können.

Lacombe fand daher, als er nach Annecy kam, den Bischof auf's Höchste gegen sich erbittert. Derselbe redete ihn mit den Worten an: „Mein Vater, jene Dame muß schlechterdings dahin veromcht werden, daß sie dem Schwesternhause zu Gex ihr Besitzthum überläßt und die Würde einer Superiorin desselben annimmt.“ — „Sie wissen, gnädigster Herr“, entgegnete der Pater, „was sie Ihnen selbst schon in Paris und hernach hier über ihren Beruf gesagt hat. Ich glaube daher nicht, daß sie sich an jenes Haus wird binden wollen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie, die in der Hoffnung nach Genf zu kommen Alles verlassen hat, sich anderswo verpflichten und sich dadurch in die Unmöglichkeit setzen wird, den Absichten, die Gott mit ihr hat, zu genügen. Sie hat sich erboten als Kostgängerin bei jenen frommen Jungfrauen zu bleiben; sie wird auch wirklich bei denselben bleiben, wenn diese sie in dem angegebenen Verhältniß bei sich haben wollen. Wo nicht, so ist sie entschlossen, sich in irgend ein Kloster zurückzuziehen bis Gott anders über sie verfügen wird.“ — „Das Alles weiß ich,“ erwiderte der Bischof; „zugleich aber weiß ich auch, daß sie so gehorsam ist, daß, wenn Sie ihr befehlen etwas zu thun, sie es sicherlich thun wird.“ — „Gerade deshalb weil sie so sehr gehorsam ist, gnädiger Herr,“ erwiederte der Pater, „muß man in der Ertheilung von Befehlen an sie sehr vorsichtig sein. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ich eine fremde Dame, die zu ihrem Unterhalte nur das besitzt, was sie sich vorbehalten hat, vermögen könnte, sich desselben zu Gunsten eines Hauses zu entäußern, das eigentlich noch gar nicht fest begründet ist und vielleicht auch nie begründet werden wird. Wenn das Haus sich auflöst oder unnöthig wird, wovon soll dann diese Dame leben? Soll sie in's Hospital gehen? Es ist ganz klar, daß dieses Haus, da es in Frankreich keine Protestanten mehr giebt, in kürzester Zeit von keinem Nutzen mehr sein wird.“ — Der Bischof hatte den Pater nun sich ausreden lassen, hielt es aber auch für nöthig, dem Gerede jetzt ein Ende zu machen, weshalb er demselben erklärte: „Mein Vater,

alle diese Gründe sagen gar nichts. Wenn Sie die Dame nicht Das thun heißen, was sie thun soll, so werde ich sie mit dem Interdikt belegen." — Dieser Androhung roher Vergewaltigung hatte der Pater Nichts entgegen zu stellen. Er antwartete daher: „Gnädiger Herr, ich bin bereit eher das Interdikt und auch den Tod zu erdulden, als etwas gegen meine Ehre und gegen mein Gewissen zu thun", worauf sich derselbe empfahl und entfernte.

Lacombe gab von dieser seiner Begegnung mit dem Bischof der Frau von Guyon sofort Nachricht, die es nun klar erkannte, daß ihr nichts Anderes übrig blieb, als sich in ein Kloster zurückzuziehen. Da dieselbe nun eben damals benachrichtigt wurde, daß die Klosterjungfrau zu Thonon, der sie die Pflege ihres Töchterchens anvertraut hatte, (weil sie von tugendhafter Gesinnung und der französischen Sprache einigermaßen kundig war) erkrankt wäre und sie ersuchen ließ, zur Wartung des Kindes für einige Zeit nach Thonon zu kommen, so erklärte sie mit Vorzeigung des ihr hierüber von Thonon zugegangenen Briefes, daß sie nach Thonon gehen und daselbst bis zur Genesung der Pflegerin ihres Kindes verbleiben würde, daß sie aber bereit sei nach Gex zurückzukehren, wenn man sie selbst und den Pater Lacombe, der wegen der heilbringenden Erfolge seiner Wirksamkeit im ganzen Lande als ein Apostel verehrt würde, zu verfolgen aufhören wollte.

---

§. 5.

Frau von Guyon und der Pater Lacombe zu Thonon.

Frau von Guyon zog nun nach Thonon ab; aber Ruhe fand sie auch hier nicht. Schon jetzt wurden Schmähschriften gegen sie in Umlauf gesetzt, worin man sie an dem kleinen hölzernen Kreuz, welches sie sich aus einem Splitter von dem Grabdenkmal des h. Franz von Sales hatte herstellen lassen und das sie am Halse trug, kenntlich machte. Kurz nachher kam der Pater Lacombe zu ihr, um von ihr Abschied zu nehmen, weil er wegen der bei der Inquisition gemachten Denunciationen zur Wahrung seines kirchlichen Rufes sich zu einer Reise nach Rom genöthigt sah. Lacombe zog also von Thonon ab, — und Frau von Guyon war jetzt ganz verlassen und war darum den brutalsten Anfeindungen preisgegeben. In Gex wurden jetzt alle Briefe, welche unter ihrer Adresse eingingen, ohne Weiteres eröffnet, gelesen und zurückgehalten. Unter den zwei und zwanzig Briefen, die so allmählig zusammenkamen, befand sich einer, welcher eine von Frau v. Guyon zu unterschreibende Vollmacht enthielt

Dieser eine wurde ihr daher in einem neuen Couvert zugeschickt. Der Bischof, der anfangs gegen sie noch die wohlwollendsten Gesinnungen hegte, knüpfte leider einen Briefwechsel mit dem Pater de la Mothe an, welcher der Schwester theils wegen ihrer quietistischen Religiosität, theils deshalb grollte, weil sie ihm ein mehrfach gefordertes Jahrgeld nicht auszahlen wollte. Schon jetzt wurden von Gex aus über Frau von Guyon und deren Verhältniß zu dem Pater Lacombe die schändlichsten Gerüchte verbreitet. Man erzählte sich, sie treibe sich mit demselben umher, und in Genf habe er sie spazieren gefahren und mit dem Wagen umgeworfen. Auch sollte sie mit dem Pater auf einem Pferde, hinter ihm sitzend, gereist sein. Leider war es namentlich der Pater de la Mothe, welcher zur weiteren Verbreitung dieser Gerüchte beitrug, weshalb Frau von Guyon sich veranlaßt sah, ihren brieflichen Verkehr mit dem Bruder ganz abzubrechen.

Indem daher alle übrigen Briefe, die aus Frankreich unter ihrer Adresse ankamen, in Gex unterschlagen wurden und indem sie mit den Schwestern und den Neubekehrten daselbst allen Verkehr einstellen mußte, so lebte Frau von Guyon jetzt in größter Verlassenheit zu Thonon, allein mit der Pflege und Erziehung ihres Kindes beschäftigt, welches allerdings der mütterlichen Obhut und einer verständigen gewissenhaften Erziehung gar sehr bedurfte. Das Kind hatte die französische Sprache fast ganz verlernt und hatte im Verkehr und Spiele mit den Kindern des Ortes allerlei rohe und widrige Manieren angenommen. Alles was es in Frankreich gelernt, war rein vergessen. Daher mußte Frau von Guyon mit der Erziehung des Kindes jetzt ganz von vorn beginnen.

Gegen Ostern des Jahres 1682 kam der Bischof von Genf nach Thonon, wo Frau von Guyon Gelegenheit zu einer Besprechung mit demselben fand. Wiederholt drang hier der Bischof in sie, daß sie nach Gex zurückkehren und das Amt einer Superiorin daselbst übernehmen sollte. Frau von Guyon erwiderte: Superiorin könne Niemand werden, der nicht das Noviziat durchgemacht habe; und was das Gelübde betreffe, welches sie bei der Uebernahme der Stelle einer Superiorin abzulegen habe, so wisse er ja, wie sie zu Paris und Gex über ihren Beruf sich bei ihm ausgesprochen habe, und er könne darnach beurtheilen, was ihr wirklicher Beruf sei. Sie betrachte ihn jetzt als ihren Bischof, der an Gottes statt vor ihr stehe; daher möge er auch als Diener Gottes, ohne sich von menschlichen Gedanken und Interessen bestimmen zu lassen, die vorliegende Frage entscheiden. Werde er dann ihr das Gelübde anbefehlen, so werde sie es ablegen. — Der Bischof, der die Dame mit solchem Ernste an sein Gewissen Berufung einlegen hörte, schrak vor der ihn fast

ergreifenden Ansprache zurück und antwortete: wenn sie so die Sache auffasse, so könne er ihr allerdings nicht rathen, das Gelübde abzulegen. Niemals dürfe man dem Berufe der Einzelnen widerstreben; aber er bitte sie, dem Hause zu Gex Gutes zu thun. Ueber den Pater Lacombe sprach sich der Bischof schließlich mit großer Anerkennung aus, worauf er von Frau von Guyon in freundlichster Weise Abschied nahm.

Der Ermahnung des Bischofs, die Unterstützung des Schwesternhauses betreffend, gab Frau von Guyon Folge so bald sie konnte, indem sie von der ersten Geldsendung, die sie erhielt, dem Hause hundert Pistolen als Geschenk zuschickte. Dagegen hatte der Bischof seine von der Frau von Guyon empfangenen Eindrücke bald wieder vergessen, indem er infolge neuer Einflüsterungen, denen er zu Annecy sein Ohr lieh, derselben durch den Beichtvater wiederum eröffnen ließ, daß sie sich unter allen Umständen dem Schwesternhause zu Gex unbedingt zu verpflichten habe.

Hiermit nahm wieder eine lange Reihe von Widerwärtigkeiten, unter denen Frau von Guyon zu leiden hatte, ihren Anfang. Dieselbe stellte in Briefen dem Bischof vor, daß sie ihrem Beruf nicht ungetreu werden, und dem Pater de la Mothe, daß sie in diesem Falle dem Bischof, der sich von ihren persönlichen Feinden beeinflussen lasse, nicht gehorsamen könne. Da sie indessen sah, daß sie Beide hierdurch gegen sich nur noch mehr verbitterte, als es schon vorher geschehen war, so beschloß sie, die Dinge gehen zu lassen, wie sie gehen wollten. Hatte sie doch ohnehin, auch in anderer Beziehung, in Thonon des Traurigen so viel zu erfahren!

Mit unsäglichem Jammer hörte sie nämlich erzählen, daß der Beichtvater zu Gex der schönen Schwester, die er früher in seine Netze zu ziehen versucht hatte, wiederum nachstellte und daß dieselbe fast schon vollständig umgarnt zu sein scheine. Hier galt es also eine Seele zu retten und durch ihr energisches Dazwischentreten erreichte es Frau von Guyon wirklich, daß die schon dem Abgrunde nahe gekommene Schwester den Händen des schändlichen Pfaffen entrissen ward.

Gleichzeitig sah sich Frau von Guyon fast an jedem Tage auf ihrem Zimmer von Leuten belästigt, welche ihr klar zu machen suchten, wie thöricht es sei, sich durch den Rath des albernen Menschen Lacombe bestimmen zu lassen; namentlich waren die Schwestern und die Neubekehrten in Gex darauf aus, sie in ihrem Glauben an den frommen Priester irre zu machen, der, wie man ganz sicher zu wissen vorgab, ganz allein daran schuld sei, daß sie die Stelle einer Superiorin zu Gex nicht annehmen wolle. Man fragte sie auch, ob denn nicht der Bischof das sicherste Urtheil über Lacombe haben müsse. Frau von Guyon trat

diesen Verdächtigungen des von ihr so hochverehrten Mannes anfangs mit einer gewissen Erregtheit entgegen, die sie jedoch später bereute, indem sie es allmählich als das Richtigere erkannte, die Rechtfertigung des Paters wie ihrer selbst Gott zu überlassen.

Von den beiden Mädchen, welche sie aus der Heimath mit nach Gex gebracht, hatte das eine schon in Gex erklärt, daß ihm das dortige Leben unerträglich sei und war darum nach Frankreich zurückgekehrt. Das andere Mädchen folgte seiner Herrin zwar nach Thonon, begann sich aber hier sehr bald ebenfalls unbehaglich zu fühlen und bereitete ihr darum die größte Plage. Sie hielt der Frau von Guyon vor, welche glücklichen Verhältnisse in der Heimat sie so muthwillig preisgegeben habe und wie unnütz und überflüssig sie in Gex und Thonon sei, und sagte ihr bei jeder Veranlassung, daß sie lieber heute als morgen in die Heimat zurückkehren möchte.

Den größten Jammer aber empfand Frau von Guyon, wenn sie auf ihr liebes Töchterchen hinsah. Dasselbe war während ihres Aufenthaltes zu Gex so vernachlässigt worden, daß es fast unmöglich zu sein schien, dem Kinde eine Erziehung zu geben, wie die Mutter es wünschte; namentlich da diese und das Kind von lange andauernder Krankheit befallen wurden.

Das Geschwür, welches Frau von Guyon früher zwischen Nase und Augen gehabt hatte, trat während ihres Aufenthaltes zu Thonon dreimal wieder hervor. Infolge dessen litt sie unsägliche Schmerzen; und als diese einigermaßen zurücktraten, erkrankte das Kind.

Zum Glück nahm sich damals der Erzbischof von Sens, Herr von Monpezat, ihrer an. Demselben wurde vorgetragen, daß eine Schwester der Frau von Guyon, die als Ursulinerin in seiner Diöcese lebte, wegen einer Gliederlähmung in ein Bad zu reisen genöthigt sei. Der Erzbischof ertheilte daher der Nonne nicht nur die Erlaubniß zur Reise, sondern gestattete ihr auch, sich in die Diöcese Genf zu begeben, um entweder in dem Ursulinerinnenkloster zu Thonon für immer zu verbleiben oder die Schwester von dort abzuholen. Da nun die Ursulinerinnen zu Thonon, die hiervon gehört hatten, den Wunsch äußerten, die Regeln der Ursulinerinnen zu Paris bei sich einzuführen, und deshalb an die Schwester der Frau von Guyon das Ersuchen richteten, diese Regeln mitzubringen, so geschah es, daß die Schwester, und zwar in Begleitung eines für die Dienste der Frau von Guyon bestimmten Mädchens, im Juli 1682 in Thonon eintraf.

Mit jubelndem Herzen empfing Frau von Guyon die geliebte Schwester und die Dienerin, von welcher sie sich namentlich die ihr fehlende Unter-

stützung in der Erziehung des Kindes versprechen zu dürfen glaubte. Die erwartete Hülfe in der Erziehung der Tochter erhielt nun Frau von Guyon auch wirklich, so jedoch, daß ihr auch hieraus neues Herzeleid erwuchs.

Die Schwester machte es sich zur Aufgabe, mit dem Kinde, welches kaum lesen und das Französische nur fehlerhaft aussprechen konnte, eine ganz neue Erziehung zu beginnen. Hierüber aber wurde die Ursulinerin, welche bis dahin die Erziehung des Kindes geleitet, oder vielmehr auf das Schändlichste vernachlässigt hatte, im höchsten Grade erbittert und Frau von Guyon hatte nun unter dem heftigsten Streite ihrer Schwester und der Ursulinerin zu leiden.

Den größten Jammer aber sollte Frau von Guyon durch ihren verehrten Pater Lacombe erfahren. Derselbe hatte in Rom die vollkommenste Anerkennung seiner Rechtgläubigkeit gefunden, war aber auch von da mit dem festen Entschluß nach Thonon zurückgekehrt, sich vor Allem, wodurch sein Ruf in der Kirche gefährdet werden könnte, auf das Sorgsamste zu hüten, weshalb die Stimmung, in welcher Lacombe nach Thonon zurückkehrte, für Frau von Guyon so ungünstig wie möglich war. Hiervon nichts ahnend, hatte diese den Bischof gefragt, ob er ihr gestatte, den Pater wiederum als ihren Beichtvater anzunehmen; und da der Bischof dieses Gesuch genehmigte, so freute sie sich, zu dem Pater wieder in ihr früheres religiöses Verhältniß treten zu können. Aber wie staunte sie, als ihr Lacombe erklärte, daß er seine frühere Meinung von ihr und ihrer Religiosität als einen Irrthum bereue, daß ihr Aufenthalt in diesem Lande gar keinen Zweck habe und daß sie daher so bald als möglich in ihre Heimath zurückkehren möge. Auch der Pater de la Mothe gab ihr denselben Rath.

Frau von Guyon war wie vom Donner gerührt; entsetzlicher aber noch, als die schroffe Zurückweisung, die sie von Seiten des Pater Lacombe erfuhr, war ihr, was sie seitens des Bischofs von Genf hinnehmen mußte. Derselbe unterließ es nämlich zwar nicht, in seinen Briefen, die er an Frau von Guyon richtete, dieselbe wegen der Wohlthaten, die sie dem Hause zu Gex erweise, mit Danksagungen und Höflichkeiten zu überhäufen, ließ aber gleichzeitig an den Ursulinerinnenkonvent zu Thonon die Weisung ergehen, jede Zusammenkunft des Pater Lacombe mit Frau von Guyon wegen den „entsetzlichen Folgen", die diese Zusammenkünfte haben könnten, zu verhindern. Der Superior des Hauses, ein nicht unverdienter Mann, die Vorsteherin und die ganze Klostergemeinde waren über diese schändliche Verdächtigung der edlen Dame und ihres Gewissensrathes so entrüstet, daß sie nicht umhin konnten, dem Bischof (der sich

gegenüber der Frau von Guyon mit scheinbarer Versicherung seiner Ehrerbietung und mit einem „so habe ich es nicht verstanden" zu entschuldigen suchte) ihren Unwillen über seine frevelhafte Antastung der Ehre der Frau von Guyon sehr bestimmt kund zu geben, indem sie bezeugten, daß der Pater dieselbe fast nur im Beichtstuhle sähe und daß sie sich glücklich fühlten, diese gottselige Frau in den Mauern ihres Klosters zu beherbergen.

Vielleicht geschah es gerade in Folge dieses Vorkommnisses, daß Frau von Guyon jetzt erst recht zum Mittelpunkte aller Interessen der Ursulinerinnen wurde und unabläßig Besuche von Schwestern erhielt, welche sich über geistliche Angelegenheiten mit ihr unterreden wollten. Diese Besuche und Unterredungen versetzten jedoch die Dame in einen solchen Zustand der Erschöpfung, daß auf ihren Wunsch Pater Lacombe, der doch bald wieder in die frühere herzliche Beziehung zu Frau von Guyon trat, ihr für einige Zeit gestattete, sich in die tiefste Stille zurückzuziehen.

---

§. 5.

Beginn der schriftstellerischen Thätigkeit der Frau von Guyon.

In dieser Stille, in der sich Frau von Guyon gegen allen Verkehr mit den Ursulinerinnen abschloß, überkam dieselbe plötzlich der Drang, ihre Gedanken aufzuzeichnen und eine schriftstellerische Thätigkeit zu beginnen. Ueber diese Anwandlung kam sich freilich Frau v. Guyon anfangs ganz seltsam vor; denn es war ihr, als müßte sie durchaus Gedanken aufzeichnen und doch wußte sie eigentlich gar nicht, was sie schreiben wollte. Lange Zeit suchte sie den in ihr ganz neu erwachten Trieb zu bekämpfen; aber umsonst. Daher vertraute sie sich endlich dem Pater Lacombe an, der ihr Vorhaben im Allgemeinen nicht mißbilligte und, nachdem er die Stärke der in dem Gemüthe der Frau erwachten Neigung erkannt hatte, sie geradezu aufforderte, ihr Vorhaben zur Ausführung zu bringen.

Frau von Guyon setzte sich daher nieder, ergriff die Feder und schrieb. Sie hatte keinen Plan gefaßt und hatte keinen Gedanken erwogen; und doch strömten ihr die Gedanken in wunderbarer Fülle in die Feder. Sie selbst war davon überrascht, daß ihr nichts wie sonst durch den Kopf und durch die Ueberlegung ging, sondern daß ihr Alles wie unmittelbar aus dem tiefsten Grunde ihres Lebens hervorquoll. So ent-

stand im Jahre 1683 die schöne Schrift: „Les torrens", worin sie Gott als Seelenführer unter dem Bilde eines Schiffers, und das innere Leben mit seinen verschiedenen Wegen und Erfahrungen unter dem Bilde von Bächen, Flüssen und Strömen vorführt, die sich in das Meer, d. h. in Gott ergießen, wo die Seele dann nicht mehr ihr eigenes, sondern nur Gottes Leben hat. Frau von Guyon theilt bezüglich der Abfassung dieser Schrift Folgendes mit: „Obgleich sie ziemlich ausführlich und das Gleichniß bis zum Ende durchgeführt ist, so habe ich doch niemals einen Gedanken gebildet, noch darauf geachtet, wo ich stehen geblieben war; und ungeachtet der unaufhörlichen Unterbrechungen habe ich von dem Geschriebenen doch Nichts durchgelesen, als bis ich zu Ende gekommen war, wo ich eine oder zwei Zeilen des Schlusses nochmals durchsah wegen eines halb abgebrochenen Wortes, das mit untergelaufen war. Und dennoch dachte ich, ich hätte hiermit eine Untreue begangen. Nie wußte ich, wenn ich zu schreiben begann, was ich schreiben würde; war es geschrieben, so dachte ich nicht mehr daran. Ich würde geglaubt haben, eine Untreue zu begehen, wenn ich hätte irgend einen Gedanken festhalten wollen, um ihn aufzuzeichnen, und unser Herr erwies mir die Gnade, daß dieses niemals vorkam. Uebrigens fühlte ich mich, je länger ich schrieb, umso mehr erleichtert und ich befand mich besser."

Diese intensive Erregung des inneren Lebens der Frau von Guyon, welche lediglich aus der bisherigen Charakterbildung derselben zu erklären war, übte wiederum auf diese selbst den mächtigsten Rückschlag aus, indem sie es an sich zu erfahren glaubte, daß Gott mit jedem Tage von ihrer Seele vollkommneren Besitz ergreife, so daß sie manchen Tag verlebte, an dem es ihr unmöglich war, ein Wort auszusprechen. Sie fühlte es, daß sie immer tiefer in den Abgrund des göttlichen Wesens hinabsank und sich so in dasselbe verlor, daß es ihr vorkam, als werde sie ganz in das Wesen Gottes verwandelt. Sie glaubte sogar es an sich zu sehen, daß die leisen Scheidewände, die sie bis dahin noch von der unmittelbaren Berührung mit dem Wesen Gottes getrennt hatten, jetzt, wo Gottes Geist vollständig von ihr Besitz ergriff, ganz aufgehoben und hinweggeräumt würden.

Große Bekümmerniß machte ihr nun das Bewußtsein der Pflicht, welche sie dem Pater Lacombe gegenüber erfüllen sollte. Derselbe hatte sehr oft auswärts zu predigen oder Angelegenheiten des Klosters zu besorgen und war darum in Thonon selten anwesend. Da sich nun Frau von Guyon fortwährend dazu gedrängt fühlte, sich dem Pater mitzutheilen, so mußte sie dasselbe schriftlich thun, was ihr sehr schwer fiel. Denn sie sah den Pater nicht auf den rechten Wegen der Vollkommenheit

wandeln und sie fühlte sich verpflichtet ihm Nichts zu verzeihen und von ihm die gänzliche Vernichtigung seiner Eigenheit zu fordern, „auf daß Gott allein in ihm die Herrschaft habe.“ Dieses dem Pater vorzuhalten, fühlte sich Frau von Guyon von Gott berufen; allein zur Zeit hatte Lacombe an solchen Auslassungen keineswegs Wohlgefallen. Als sie sich einst genöthigt glaubte, bei dem Pater wegen der Fehler der Schwester, die ihr Kind unter ihrer Aufsicht hatte, Klage zu führen, gerieth derselbe so in Zorn, daß sie es nicht wagte auf diesen Punkt wieder zurückzukommen. Bei aller Werthschätzung, welche Lacombe für die aufrichtige Frömmigkeit der Frau von Guyon in seinem Herzen hegte, sah derselbe doch zwischen sich und der Schwärmerin eine tiefe Kluft.

Die seltsame innere Erregung der Frau brachte indessen in ihr gerade seit jener Zeit die wunderlichsten Phantasmagorien hervor, so daß sie sich überall von Wundern und Zeichen, von Heiligen und Teufeln umgeben sah und die seltsamsten Dinge zu erleben glaubte. Namentlich war dieses in ihrer Beziehung zu Lacombe der Fall, dem sie sich zu unbedingtem Gehorsam geweiht und in welchem sie das von Gott für sie bestellte Werkzeug übernatürlicher Gnadenwirkung zu erkennen glaubte. Ihr Gehorsam gegen den Pater war daher in ihren Augen das Mittel, um aus der Hand Lacombe's wirkliche Wunder zu empfangen. War sie z. B. krank und sagte ihr Lacombe mündlich oder brieflich, daß sie aufstehen und etwa das Abendmahl empfangen solle, so stand sie von ihrem Krankenlager auf und sie fühlte sich genesen.

Andererseits glaubte sie dem Mädchen, welches die Schwester ihr zugebracht hatte und welches für die religiösen Anschauungen der Frau von Guyon große Empfänglichkeit zeigte (welches auch infolge dessen hernach beinahe 12 Jahre lang mit ihr in der Bastille eingeschlossen war), mit derselben Wunderkraft gegenüber zu stehen, welche Lacombe an ihr ausübte, indem das Mädchen für sie auch denselben willenlosen Gehorsam in Herzen trug, den Frau von Guyon dem Pater darbrachte.

In diesen Erscheinungen nichts Anderes als die kräftigen Erweisungen des Geistes Jesu Christi erkennend, glaubte sie so in sich „den befehlenden und den gehorchenden Christus“ zugleich zu finden.

An diesem Mädchen, welches schwer erkrankt, ihrer Meinung nach von Dämonen angefallen wurde, sah sie auch zu ihrem eigenen Staunen ihre Wundermacht über die Teufel sich bethätigen.

Von einer seltsamen neuen Hallucination wurde Frau von Guyon während einer langen gefährlichen Krankheit befallen, an der sie von September 1663 bis zum Mai 1684 zu leiden hatte. Sie war von fortwährendem Fieber geplagt; außerdem trat auch das Geschwür zwischen

Nase und Auge, an dem sie schon so oft hatte leiden müssen, wieder hervor, und zwar so, daß eine überaus schmerzliche Operation nothwendig wurde. Da erwachte in ihr urplötzlich — als neue phantastische Form der quietistischen Idee der Nachfolge und Nachbildung des Lebens Jesu — der Gedanke, daß sie alle Altersstufen und Stände Jesu Christi durchzuleben hätte, daß eben jetzt das Kindesalter Jesu seinen Anfang genommen habe und daß sie darum selbst zu einem Kinde geworden sei. Sie glaubte auch in ihrer Physiognomie das Aussehen eines Kindes erhalten zu haben und es war ihr ganz unzweifelhaft, daß, wenn sie rede, weine oder lache, dies ganz und gar in der Weise eines Kindes geschähe.

Dabei unterhielt sie mit dem von Thonon fast immer abwesenden Pater Lacombe fortwährend in ihrer Seele den seltsamsten Verkehr. Sie glaubte alle Schwankungen und Kämpfe, die dieser in seinem Innern erfuhr, in ihrer eigenen Seele in qualvollster Weise zu empfinden. Daran erkannte sie, wie weit derselbe noch von dem Wege des „nackten Glaubens" entfernt war, was ihr eine so fortdauernde innere Seelenqual verursachte, daß sie, den Pater seinem eigenen Ich völlig absterben und zur wahren Vollkommenheit gelangen zu sehen, „ohne das mindeste Bedauern ihm alle erdenklichen Uebel gewünscht haben würde."

Da sie übrigens fortwährend kränkelte, so schien der Aufenthalt in dem Ursulinerinnenkloster ihrer Gesundheit nicht förderlich zu sein, und es wurde ihr daher der Rath gegeben, sich der Einwirkung der Seeluft gänzlich zu entziehen und sich anderswo niederzulassen.

Noch während ihrer langen, schweren Krankheit hatte der Pater Lacombe den Entschluß gefaßt, ein Hospital für arme Kranke in Thonon, wo ein solches Institut noch nicht bestand, in's Leben zu rufen. Ein Verein von Damen sollte die Krankenpflege im Hospital, sowie auch in den Häusern der Stadt, wo Kranke liegen würden, die in das Hospital nicht gebracht werden könnten, besorgen. Auf diesen Gedanken des Paters ging Frau von Guyon, nachdem sie einigermaßen genesen war, mit freudigstem Herzen ein. Indem sie es daher übernahm, denselben zur Ausführung zu bringen, wurde die ganze Stiftung dem h. Jesuskinde geweiht. Aus ihren eigenen Mitteln schaffte sie alsbald einige Betten an, deren Zahl in kürzester Zeit auf zwölf stieg. Drei Damen der Stadt erklärten sich bereit die Krankenpflege zu übernehmen. Frau von Guyon gab denselben Salben und Arzneien, durch deren Verkauf an die wohlhabenderen Bewohner der Stadt sie ein ganz hübsches Sümmchen zusammenbrachten. Mit dem Hospital der nun begründeten neuen Congregation wurde auch eine Kapelle verbunden, für die man alsbald den nöthigsten Kirchen-

schmuck anschaffte. Am 25. eines jeden Monats wurde in der Kapelle der Segen gesprochen.

Um die Mitte des Sommers zog die Schwester der Frau von Guyon, welche an den Seltsamkeiten der Letzteren durchaus keine Freude hatte, und die sich überhaupt in dem Kloster unbehaglich fühlte, von Thonon ab, um ein Bad zu brauchen. Mit ihr entfernte sich auch das Mädchen, welches Frau von Guyon aus Frankreich mitgebracht, und das ihr in Thonon so viele trübe Stunden bereitet hatte. Ihr Trost in dem Kloster war jetzt das von der Schwester ihr zugeführte Mädchen, dessen Seele sich für ihre religiösen Anschauungen immer mehr öffnete.

Inzwischen hatte der Bischof von Vercelli den General der Barnabiten, mit dem er sehr befreundet war, dringend ersucht, ihm unter seinen Ordensbrüdern einen frommen, gelehrten und verdienten Mann zu bezeichnen, zu dem er Vertrauen fassen und der ihm als Theolog und geistlicher Rath in der Verwaltung seiner Diöcese zur Seite treten könne. Der General glaubte, nun dem Bischof kein Mitglied seines Ordens zu diesem Berufe so sehr empfehlen zu können als den Pater Lacombe, dem derselbe auch hierüber alsbald Nachricht zugehen ließ. Der Pater bat, daß der General, dem er zu gehorchen habe, über ihn verfügen möge, und es wurde somit der Eintritt desselben in die Dienste des Bischofs von Vercelli festgestellt. Indessen hatte der Pater doch noch eine kurze Zeit in dem Ursulinerinnenkloster zu verweilen, indem er verpflichtet war, das Superiorat über dasselbe gerade sechs Jahre lang auszuüben.

---

§. 7.

Uebersiedelung der Frau von Guyon nach Turin.

Noch ehe der Pater Lacombe nach Vercelli übersiedelte, schied Frau von Guyon aus dem Ursulinerinnenkloster, — zur größten Freude des Paters, der sich während seines Verkehres mit ihr fortwährenden Verdächtigungen ausgesetzt sah, — und ließ sich in einem von dem See ziemlich weit entfernten, ärmlichen Häuschen nieder. Der in der Küche befindliche Kamin war der einzige der sich in der elenden Behausung vorfand. Durch die Küche führte der Weg in das Zimmer, welches sie ihrer Tochter und dem dieselbe verpflegenden Mädchen zuwies; ihr selbst diente ein elender Verschlag, den man mittelst einer Leiter ersteigen mußte, zur Wohnung. Da ihr von ihrem frühern Hausgeräth Nichts als ihre weißen Betten übrig geblieben waren, so kaufte sie einige Strohstühle und mehrere sonstige,

irdene und hölzerne, auch einige porzellanene Geräthschaften an. In dieser jämmerlichen Behausung brachte nun sie, die als die Tochter eines reichen Landedelmannes und hernach als die Gemahlin eines mit Glücksgütern noch glänzender ausgestatteten Cavaliers in der prächtigsten Gehäbigkeit und im reichsten Ueberfluß gelebt hatte, ihre Tage zu! Nie aber hatte sich dieselbe glücklicher gefühlt als gerade jetzt und sorglich kaufte sie darum eine Menge kleiner Vorräthe ein, in der Meinung hier recht lange verweilen zu können, wo sie ihre ganze äußere Lage dem Zustand der Erniedrigung Jesu Christi so ähnlich fand. Nur hatte sie doch immer hier noch „ein Nest", während der Erlöser nicht hatte, wohin er sein Haupt legen konnte.

Ruhe sollte sie aber auch hier nicht finden. Bei den umwohnenden Leuten galt die fremde aus Frankreich eingewanderte adlige Dame als eine Halbverrückte, gegen die man sich allen möglichen Muthwillen erlauben zu dürfen glaubte. Man machte, namentlich des Abends, vor ihrer Hausthür unheimlichen Lärm; man rief ihr höhnische Worte zu, man warf ihr Steine durch das Fenster in's Haus und richtete ihr in dem Gärtchen allen möglichen tollen Unfug an. Zum Glück wurde sie aus dieser trostlosen Lage sehr bald durch eine Dame befreit, die ihr schon früher ihre hülfreiche Hand geboten hatte.

In Turin lebte damals eine junge 22-jährige Wittwe, welche sich, im Besitze aller äußeren Vorzüge des Lebens, nach dem Tode ihres Mannes aus den Kreisen des Hofes entfernt hatte, um in der Ferne sich dem stillen Dienste Gottes im Sinne der quietistischen Mystik weihen zu können. Es war dieses die Marquise von Prunai, die Schwester des ersten Staatssecretärs und Ministers des königl. Prinzen zu Turin. Dieselbe hatte der Frau von Guyon während ihrer langen Krankheit durch einen zu ihr gesandten Boten einen Brief übersandt, worin sie ihr wegen der fortwährenden Verfolgung, welche diese in der Diöcese Genf zu erleiden habe, in ihrem Hause eine Zufluchtsstätte anbot. Dann wollten die beiden Damen gemeinschaftlich für Gottes Reich (für das „intérieur") wirken. Frau von Guyon, welche der Meinung war, daß sie bei den Ursulinerinnen nach wie vor verbleiben könnte, hatte freilich diese so freundliche Einladung dankend abgelehnt; allein sehr bald änderten sich die Verhältnisse.

Der Bischof von Genf hatte es längst eingesehen, daß er mit Frau von Guyon nimmer zum Ziele kommen würde. Außerdem war es ihm allmählig klar geworden, daß dieselbe, von Lacombe unterstützt, in ihrer Umgebung eine Religiosität heimisch mache, die sich mit dem Geiste und der Ordnung katholisch-kirchlicher Frömmigkeit nicht vertrage. Als

daher das Superiorat Lacombe's zu Ende ging, beschloß der Bischof, diesen und Frau von Guyon, um einer weiteren Verbreitung der quietistischen Mystik in seiner Diöcese zu begegnen, für dieselbe unschädlich zu machen. Demgemäß belegte er Lacombe mit dem Interdikt, womit demselben jede Ausübung geistlicher Functionen innerhalb der Diöcese untersagt war, — was ihn nothwendig zur Auswanderung veranlassen mußte; und gleichzeitig ließ er der Frau von Guyon eröffnen, daß er ihr längeres Verweilen in der Diöcese nur ungern sehen würde. Frau von Prunay erfuhr das eine wie das andere und entschloß sich alsbald ins Mittel zu treten. Sofort wendete sie sich an den Bischof von Vercelli, der ihr gern Gehör gab, und kurz nachher hörte Lacombe, daß er mit Frau von Guyon in Turin erwartet werde. Beide faßten daher den Entschluß, der Einladung zu folgen und nach Turin überzuziehen, von wo sich Lacombe zu dem Bischof von Vercelli begeben wollte. Um sich jedoch gegen alle Verdächtigungen sicher zu stellen, hielt es Frau von Guyon für gut, sich auf dieser Reise von einem allgemein geachteten Ordensgeistlichen begleiten zu lassen. Dieselbe wurde nun in der Weise zurückgelegt, daß die beiden geistlichen Herren und ein dieselbe begleitender Diener zu Pferde saßen, während Frau von Guyon mit ihrem Töchterchen und ihrer Dienerin in einer Kutsche fuhren.

So kamen dieselben nach einer langen, oft gefahrvollen Reise durchs Gebirge endlich in Turin an, wo sich indessen Frau von Guyon sofort wieder von Widerwärtigkeiten aller Art beunruhigt sah. Aus Annecy trafen Briefe des Bischofs von Genf ein, in denen sie als eine höchst bedenkliche Persönlichkeit hingestellt wurde. Ueber diese Verdächtigung der edlen Frau entrüstet schickte Lacombe dem Bischof sofort eine geharnischte Epistel zu, in welcher er demselben in ernstester Sprache vorhielt, daß er die Niederlassung derselben in seiner Diöcese als eine Gnadenfügung Gottes hätte ansehen müssen und daß nur durch ihn die Ausbreitung der inneren Frömmigkeit in der Diöcese verhindert werde. (Vie d'Aranthon, S. 294—299.) Bald aber kam infolge der von Annecy einlaufenden Verdächtigungen auch in den vornehmen und geistlichen Kreisen zu Turin das Verhältniß der Frau von Guyon zu Lacombe zur Sprache. Man erzählte sich, daß sie mit demselben aus einem Lande in das andere umhergezogen sei und mit ihm den vertraulichsten Umgang habe. Dieses kam natürlich auch dem Pater zu Ohren, der, bei aller Werthschätzung der aufrichtigen, ernsten Frömmigkeit der Dame, über deren religiöse Excentricitäten unwillig, jetzt zu befürchten begann, daß sein Verkehr mit derselben ihm am Ende verderblich werden könnte und daher das ganze Verhältniß, in welchem er bisher zu ihr gestanden hatte, von sich abzuschütteln

suchte. Frau von Guyon mußte es daher erleben, daß der von ihr so hochverehrte Pater ihr jetzt mit Kälte und Strenge entgegentrat, daß er sich ihrem ganzen religiösen Leben fremd erklärte und sie, wenn sie ihn über diesen oder jenen Punkt ihres inneren oder äußeren Lebens befragte, mit dem kurzen Bescheid abfertigte, er wisse ihr darüber nichts zu sagen; sie möge sich selbst einrichten wie sie wolle.

Aus der Heimath erfuhr sie damals, daß ihre Schwiegermutter gestorben sei; und bald nachher erschien ihr ältester Sohn, um sie nach Frankreich zurückzuführen. Da sie indessen hörte, daß man, ohne sie zu befragen, allen ihren Hausrath verkauft, für die Kinder Vormünder bestellt und sonstige Dispositionen getroffen hatte, in welchen sie die willkürlichsten Eingriffe in ihre mütterlichen Rechte erkannte, so meinte sie, daß ihre Rückkehr in die Heimath durchaus nutzlos sei und sie entschloß sich daher um so mehr in Turin zu bleiben, als die bereits eingetretene rauhe Jahreszeit ihr eine größere Reise unräthlich machte.

Welchen bedenklichen Charakter aber die über ihre Beziehungen zu Lacombe in Umlauf gesetzten Gerüchte bereits angenommen hatten, ersah sie zu ihrem größten Schrecken aus einem Briefe, den sie von dem Bischof von Aosta erhielt. Da nämlich Lacombe in Turin ein Schreiben des Bischofs von Vercelli abzuwarten hatte, so beschloß derselbe den ihm befreundeten Bischof von Aosta zu besuchen, der auch mit der Familie der Frau von Guyon in freundschaftlicher Verbindung stand. Der Bischof hatte von der letzteren schon viel gehört und ließ sich von Lacombe noch mehr erzählen, und was ihm dieser über die Dame mittheilte, stellte ihm dieselbe in seinen Augen so hoch, daß er sie, um ihr gegen die Anfeindungen des Bischofs von Genf Schutz zu gewähren, in einem überaus verbindlichen Briefe aufforderte, sich in seiner Diöcese niederzulassen. — Lacombe hatte dem Bischof aber auch mitgetheilt, wie sehr sein Ruf durch seinen bisherigen Verkehr mit Frau von Guyon bedroht sei. Daher hatte der Bischof in seinem Brief an die letztere auch hierauf Bezug genommen und ihr vorgehalten, daß St. Hironymus für einen Heiligen gegolten, bevor er die h. Paula kennen gelernt habe, daß aber hernach seine Heiligkeit (wenn schon mit Unrecht) stark bezweifelt worden sei.

Das Schlimmste aber war, daß die Marquise von Prunay, sobald dieselbe mit ihr näher bekannt geworden war, sich von ihr abwendete, indem diese in der Frau von Guyon (zu ihrer größten Ueberraschung) nicht eine mustergültige Heilige, sondern eine durch allerlei Eigenheiten geradezu unangenehme und für jeden verständigen Verkehr unbrauchbare Schwärmerin erkannte. Auch trug die Wahrnehmung, daß von den verschiedensten Seiten her die ungünstigsten Urtheile über die Dame ein-

liefen, nicht wenig dazu bei, daß sich Frau von Prunai auf einen intimen Verkehr mit derselben nicht einlassen mochte. Allerdings besserte sich allmählig die Meinung der Marquise über Frau von Guyon; und als die erstere sich veranlaßt sah, Turin zu verlassen und auf ihr Landgut zu gehen, bat sie dieselbe dringend um ihre Begleitung dahin, was diese indessen, im Interesse der Erziehung ihrer Tochter, ablehnte.

Frau von Guyon blieb also einstweilen noch in Turin; aber was da aus ihr werden sollte, wußte sie nicht. Zwar hatte sie der Bischof von Vercelli in einem sehr freundlichen Briefe eingeladen in seine Residenz zu kommen und sich daselbst unter seinem Schutze niederzulassen. Aber unmöglich konnte sie dieser Einladung folgen, weil Lacombe damals in Vercelli lebte, der sich nicht blos im Interesse der Wahrung seines guten Rufes, sondern auch, weil ihm die Religiösität der Dame einigermaßen suspect und diese selbst unangenehm geworden war, vollständig von ihr abgewendet hatte. Lacombe hatte ihr brieflich ganz unverhohlen erklärt, daß er in ihren religiösen Schwärmereien und Urtheilen nichts als Aeußerungen des Hochmuths und der Verblendung erkenne. Unmöglich also konnte sie nach Vercelli gehen.

In Turin aber konnte sie nicht länger bleiben, vor Allem weil der Bischof von Genf ihr dort allen Boden unter den Füßen zu entziehen bemüht war. Insbesondere suchte derselbe bei einem der Minister, der neben dem Bruder der Marquise von Prunai ebenfalls als Staatssecretär fungirte, zu intriguiren, indem er bei diesem wie bei anderen hervorragenden Persönlichkeiten theils durch seine Briefe, theils durch mehrere Abbés, welche von ihm Weisungen erhalten hatten, die nachtheiligsten Gerüchte über Frau von Guyon verbreitete. Zum Glück hatten diese Intriguen doch schließlich wenigstens bei Hofe gerade den entgegengesetzten Erfolg, indem sich nach dem Tode des königlichen Prinzen Briefe des Bischofs von Genf vorfanden, welche die ärgerlichsten Bemerkungen über die Gemahlin des Verewigten enthielten. Die Praktiken des Bischofs hatten daher schließlich nur zur Folge, daß Frau von Guyon zu einem Besuche bei der Prinzessin eingeladen wurde, welche dieselbe bat, in Turin zu bleiben, indem sie ihres besonderen Schutzes versichert sein könne.

Mit neuer Zuversicht richtete sich daher Frau von Guyon während ihres Aufenthaltes in Turin auf; sah sie sich doch schon jetzt mitten in eine Gemeinschaft religiösen Lebens hineingestellt, als deren gottgesandtes Haupt sie gläubig verehrt ward. Denn die Thätigkeit, welche sie nun seit einer ganzen Reihe von Jahren, insbesondere von Thonon und Turin aus, entfaltete, war nicht ohne Frucht geblieben. Das Wort der Dame

hatte bereits in zahllosen Gemüthern einen empfänglichen Boden gefunden; ihre außerordentliche eifrige und ausgedehnte Correspondenz hatte es ihr möglich gemacht, in allen Gegenden Frankreichs ihre Ideen bekannt zu machen und für dieselben Interessen zu erwecken; und wennschon die Zahl ihrer eigentlichen Anhänger zur Zeit noch gering war, so war doch ihr Name bereits in ganz Frankreich bekannt.

Aber freilich mußte sie es auch immer von Neuem erfahren, wie die Zahl ihrer Gegner sich nicht minderte, sondern vielmehr wuchs, und daß in Paris, wie in Annecy und Genf der bitterste Haß unablässig geschäftig war, an ihrem Verderben zu arbeiten. Daher war sie froh, in Turin eine Zuflucht gefunden zu haben, wo sie, vorläufig wenigstens, mit einiger Sicherheit sich bergen konnte.

Aber wie niedergedonnert fühlte sich Frau von Guyon, als hier eines Tages der Pater Lacombe vor ihr erschien und ihr in gemessenster Weise ankündigte, daß sie sofort nach Paris überzusiedeln habe; und zwar sollte sie schon am folgenden Morgen dahin abziehen. — Also Turin sollte sie verlassen, und sie sollte dahin gehen, wo sie seitens ihrer zahlreichen Gegner durch die schändlichsten Verläumdungen ihren Ruf vollständig ruinirt glaubte, wo insbesondere ihre eigenen Verwandten das Gerücht ausgebreitet hatten, daß sie nach Genf nur dem Pater Lacombe, in strafbarer Neigung zu demselben, nachgelaufen sei. Der Befehl des Letzteren war daher für Frau von Guyon das Härteste was man ihr je angesonnen hatte, und war für sie um so härter, als sie sich wohl sagen konnte, daß dieser Befehl ihres Seelenführers nur durch den Entschluß desselben veranlaßt sei, sie zur Wahrung des eigenen Rufes ganz aus seiner Nähe fortzuschaffen. Erklärte doch sogar der Pater, als Frau von Guyon ihn bat, sie mit ihrem Kinde und ihrem Kammermädchen über die rauhen Alpen hin nach Frankreich zu begleiten, daß er unter keiner Bedingung sich dazu verstehen würde, zumal da der Bischof von Genf bereits nach allen Seiten hin die Nachricht verbreitet habe, daß sie ihm nach Turin nachgereist sei. Zum Glück nahm sich der Pater Provinzial des Barnabitenordens zu Turin, ein Mann von vornehmer Abkunft, dem die sittliche Reinheit Lacombe's über allen Zweifel erhaben war, der geängstigten Dame an. Derselbe erklärte nämlich dem Pater, daß man unmöglich die Dame, namentlich da sie ihr Kind bei sich habe, ohne einen Führer durch die wüsten Gebirge reisen lassen dürfe und befahl ihm, sie zu begleiten. Lacombe antwortete, daß ihm dieser Auftrag allerdings im höchsten Grade fatal sei, daß er aber dem Befehle seines Oberen gehorche, zumal da es ihm leid thue, wenn er Frau von Guyon sich Gefahren aussetzen sähe. Es wurde daher festgestellt, daß Lacombe dieselbe nach Grenoble, wo sie

zwei oder drei Tage bei einer befreundeten, frommen Dame bleiben wollte, begleiten und von da nach Turin zurückreisen sollte. — Traurigen Herzens zog Frau von Guyon von Turin in dem Gedanken und mit dem Entschlusse ab, in Paris alles Kreuz und alle Beschämung, die Gott über sie verhängen werde, mit Geduld und Ergebung zu ertragen.

---

§. 8.

Erfolge der Frau von Guyon zu Grenoble.

Die mühselige Reise über die an vielen Stellen ganz unwegsamen Alpen, über welche Frau von Guyon sich das schneebedeckte Haupt des Mont Cenis erheben sah, war endlich zurückgelegt, und wohlbehalten traf dieselbe mit der kleinen Tochter, mit der Kammerjungfer und dem Pater Lacombe in Grenoble ein, wo sie von der ihr befreundeten Dame mit Jubel empfangen ward. Dieselbe stellte ihr alsbald vor, daß von der Fortsetzung ihrer Reise nach Paris einstweilen keine Rede sein könne, da sich in Grenoble sehr Viele vorfänden, welche das größte Verlangen hätten, sie kennen zu lernen, und Gott daher durch sie an diesem Orte verherrlicht werden wollte. Lacombe erklärte sich hiermit vollkommen einverstanden, war es zufrieden, daß Frau von Guyon, vorläufig wenigstens, in Grenoble blieb und reiste nach Vercelli zurück.

Frau von Guyon hatte anfangs, da sie im Gasthause der Stadt kein Unterkommen finden konnte und nur einige Tage daselbst zu verweilen gedachte, in dem Hause einer Wittwe ihre Wohnung genommen. Sie verließ nun dieselbe und zog, während sie ihr Töchterchen in einer frommen Anstalt unterbrachte, in das Haus der Freundin über, entschlossen, die Zeit ihres Aufenthaltes in Grenoble recht eifrig zu neuer Versenkung in Gott zu verwenden.

Indessen kam es zunächst doch anders. Kaum war nämlich die Anwesenheit der vielgenannten Dame in der Stadt bekannt geworden, als dieselbe auch der Gegenstand der allgemeinsten Aufmerksamkeit ward. Alle, die sich für Sachen der Religion interessirten, kamen zu ihr, um von ihr auf den „inneren Weg" geführt zu werden, oder um sie wenigstens zu sehen und sie reden zu hören. Die Zahl der Besuche mehrte sich mit jedem Tage; da kamen Ordensleute, Weltgeistliche, Edelleute, Gelehrte, Bürger, Frauen und Jungfrauen, welche bei der gefeierten Dame vom frühesten Morgen bis zum späten Abend ein- und ausgingen. Es begreift sich, daß Frau von Guyon die Verschiedenheit der religiösen

Seelenzustände, welche unter den Vielen, von welchen sie besucht ward, vorhanden waren, schon bei dem Beginne ihres Gespräches mit denselben leicht erkannte; es begreift sich auch, daß sie in Gemäßheit dieser Wahrnehmung ihre Sprache mit den Einzelnen einrichtete, und daß sie im Fortgange des Gespräches den ersten Eindruck, den sie von den Einzelnen empfangen hatte, bestätigt fand. Frau von Guyon glaubte hieran wahrzunehmen, daß ihr eine neue Gabe Gottes verliehen war, nämlich die Gabe der Geisterprüfung, infolge dessen sie sich in den „apostolischen Stand" versetzt glaubte. Es war ihr selbst verwunderlich, daß, während sie zu allen Denjenigen, von denen sie sich mit dem Geist der inneren Frömmigkeit angehaucht fühlte, mit größter Leichtigkeit sehr salbungsvoll zu reden wußte, sie Anderen gegenüber, die nur gekommen waren, um zu horchen und ihr Netze zu stellen, kein Wort zu reden vermochte. Diese gingen daher enttäuscht von ihr hinweg und sprachen davon, daß ihnen die Dame eher eine Närrin, als eine Heilige zu sein scheine; während Andere, wenn sie ihr die Hand drückten, des Eindrucks voll waren, den sie von ihr empfangen hatten. Sie selbst aber jubelte, daß sie in den „apostolischen Stand" versetzt sei, wodurch es ihr freilich nur aufs Neue gewiß geworden war, daß Gott sie zu ungewöhnlichem Kreuz und Leiden erwählt habe. Als daher eine Dame, zu der sie in freundschaftliche Beziehung getreten war, zu ihr von der allgemeinen Hochachtung sprach, die sie in der Stadt genieße, antwortete sie derselben: „Merken Sie wohl auf das, was ich Ihnen heute sage: es wird der Tag kommen, wo Sie dieselben Lippen, die heute mich segnen, in Verwünschungen gegen mich werden ausbrechen hören."

Uebrigens fühlte sich Frau von Guyon gerade während ihres Aufenthaltes zu Grenoble auf eine neue Höhe gehoben, indem sie erst jetzt vollkommen zu erkennen glaubte, welche Bedeutung die ihr von Gott zugewiesene „geistliche Mutterschaft" habe. Auch rief sie in Grenoble einen Damenverein zum Zwecke der Errichtung eines Krankenhauses ins Leben, dessen Vorstand sie mit dem Geheimniß der Verfertigung ihrer Heilmittel vertraut machte.

Nach einem kleinen Schriftchen, welches sie unter dem Titel: „Kurzes und leichtes Mittel zum Gebet" verfaßt hatte, war so starke Nachfrage, daß unzählige Abschriften angefertigt werden mußten. Ein Ordensmann zu Grenoble soll sich darüber die Hand lahm geschrieben haben. Unzählige ergaben sich damals der gefeierten Dame als ihrer „geistlichen Mutter" und priesen die Segnungen, welche sie von ihr empfingen. —

Inmitten dieses regen persönlichen Verkehrs, der sich Tag für Tag von allen Seiten an sie herandrängte, und sie kaum einmal zur

Ruhe kommen ließ, vermochte indessen Frau von Guyon zu Grenoble eine Arbeit zu beginnen, deren Ausführung von der wunderbaren geistigen Arbeitskraft derselben zeugte.

Schon seit geraumer Zeit hatte sie alle ihre bisherige Lectüre eingestellt; dagegen nahm sie jetzt häufiger die heilige Schrift zur Hand, und sie fühlte sich getrieben, so bald sie eine Schriftstelle gelesen hatte, dieselbe aufzuschreiben und Erklärungen hinzuzufügen. Dieses brachte sie auf den Gedanken, eine Erklärung der ganzen heiligen Schrift auszuarbeiten, mit deren Ausführung sie alsbald begann. Da sie den ganzen Tag Besuche empfing und sie daher, wenn sie sich eine Stunde zum Schreiben nehmen wollte, immer wieder unterbrochen ward, so mußte sie hauptsächlich die nächtliche Stille für ihre Arbeit verwenden. Hierzu gebrauchte sie kein anderes Hülfsmittel, als die heilige Schrift selbst. Auch ging sie nicht auf Untersuchungen und Studien über den Schriftinhalt ein, vielmehr gestaltete sich ihre Auffassung desselben unmittelbar beim Lesen selbst oder erst während des Schreibens, indem sie, mit dem Schreiben beginnend, noch nicht wußte, was sie eigentlich aufzeichnen sollte. Auch war das Aufgeschriebene, sobald sie die Erklärung eines biblischen Abschnittes beendet hatte, ihrer Erinnerung wieder vollständig entschwunden. Aber so übersprudelnd und rasch war ihre Gedankenconception, daß der Abschreiber oft kaum in fünf Tagen kopiren konnte, was sie in einer einzigen Nacht niedergeschrieben hatte. Ihre Erklärung des hohen Liedes war in anderthalb Tagen vollendet, an denen sie überdies noch Besuche zu empfangen hatte. Die häufigen Störungen und Unterbrechungen, die sie bei ihrer Arbeit erfuhr, veranlaßten es, daß sie sich auch dann mit derselben beschäftigte und an ihrem Manuscript weiter arbeitete, wenn sie sich innerlich durch den Geist Gottes gar nicht angetrieben fühlte. Frau von Guyon erkannte dann das, was sie in solchen Stunden der Dürre geschrieben hatte, in seiner Mangelhaftigkeit, ließ es aber unverändert stehen, „damit man den Unterschied zwischen dem Geiste Gottes und dem des natürlichen Menschen klärlich erkennen möge".

Uebrigens sollte es auch bei dieser Arbeit nicht ohne ein besonderes Wunder Gottes abgehen, über welches Frau von Guyon in folgender Weise berichtet*): „Es hatte sich nämlich ein beträchtlicher Theil meiner Auslegung des Buches der Richter verloren und auf mehrseitiges dringendes Bitten, daß ich dieselbe wieder vollständig herstellen möchte, hatte ich das Fehlende nachgetragen. Als ich nun lange nachher ein anderes Haus bezog und hierbei das verlorene Manuscript an einem Orte, wo man es

*) Biographie II, XXI, 9.

durchaus nicht erwarten konnte, wieder zum Vorschein kam, so zeigte es sich, daß dieses mit dem neuen Nachtrag vollkommen gleichlautend war, worüber viele gelehrte und hochverdiente Personen erstaunten und eine schriftliche Beglaubigung der Sache aufstellten."

So erwuchs nun ihre Schrift: „La sainte Bible avec des explications et réflexions, qui regardent la vie intérieure". Den Wortsinn der Schrift hatte Frau von Guyon in ihren Auslegungen ganz unberührt gelassen. Durchweg legte sie demselben vielmehr einen mystisch-allegorischen Sinn unter, in welchem jedes Schriftwort irgend eine zur Lehre von dem inneren Leben gehörige Wahrheit darstellen sollte.

Uebrigens blieb die große Arbeit einstweilen nur Manuscript, während eben damals ihre Anweisung zum inneren Gebete, welche bis dahin nur als Manuscript verbreitet worden war, unter dem Titel: „Moyen court et très-facile de faire oraison" zur Veröffentlichung durch den Druck kam. Ein ihr befreundeter Parlamentsrath sah dieselbe einst bei ihr auf dem Tische liegen, erbat sie sich von ihr zur Durchsicht, theilte sie auch anderen geistesverwandten Freunden mit, welche sämmtlich Abschriften des Manuscriptes haben wollten, und hierdurch sah sich Frau von Guyon veranlaßt, dem Parlamentsrath, ihrem Freunde, die Herausgabe der Abhandlung zu gestatten. Derselbe hatte die Approbation der Schrift seitens der Sorbonne und der Ordinariate zu Lyon und Grenoble erwirkt und der Druck war bereits begonnen, als Frau von Guyon auf mehrseitig geäußerten Wunsch eine Vorrede zu derselben schrieb.*) So kam das vielgelesene Büchlein, daß für die Verfasserin so verhängnißvoll werden sollte, in Grenoble zur Vollendung, zum Druck, und alsbald auch zur weitesten Verbreitung. Allein die Ordensleute zu Grenoble übernahmen 1500 Exemplare zur Vertheilung.

---

§. 9.

Frau von Guyon zu Marseille und Vercelli.

Frau von Guyon hatte ihre Auslegung der heiligen Schrift noch nicht vollendet, als ihr plötzlich klar wurde, daß auch in Grenoble ihres Bleibens nicht mehr sein könnte. Die außerordentliche Anerkennung und

*) Späterhin schrieb die Verfasserin auf den Wunsch des Dombecans Dr. Boileau zu Sens noch eine zweite Vorrede zu dem Werkchen, welche indessen als „Apologie" desselben zuerst in der Ausgabe von 1712 gedruckt erschien.

Verehrung, welche die Dame daselbst fand, die gläubige Hingabe, welche gerade seitens der frömmsten Gemüther gegen sie kundgegeben wurde, erregte allmählich die Eifersucht, nicht blos vieler Seelsorger, sondern auch einzelner religiös erregter Gemeindeglieder, die sich gern desselben Ansehens erfreut hätten, mit dem sie die fremde Dame umgeben sahen. Zur Zahl der letzteren gehörte z. B. auch die Freundin der Frau von Guyon, an welche sich diese in Grenoble zunächst angeschlossen hatte. Unter den Geistlichen der Stadt fehlte es allerdings nicht an solchen, die sich der von Frau von Guyon ausgehenden Erweckung so vieler Gemüther aufrichtig freuten; andere dagegen waren empört darüber, daß sie sich eine Wirksamkeit anmaße, die nur ihnen zukomme und daß sie sich des Vertrauens der Gemeindeglieder zu bemächtigen suche. Es kam auch bald vor, daß man in den klerikalen Kreisen zu Grenoble daran dachte, der Dame Fallstricke zu bereiten und womöglich Blößen an ihr aufzudecken. Zwei Geistliche, ein Pater Provinzial, ein angesehener Kanzelredner, und ein anderer, der an der Kathedrale als Fastenprediger angestellt war, kamen nach einander zu ihr und legten ihr sehr verfängliche theologische Fragen vor. Indessen wußte Frau von Guyon beiden Herren sehr wohl zu dienen und der Zweck dieses Besuches wurde nicht erreicht.

Von schlimmerer Folge jedoch als diese sehr verkehrt angestellten Machinationen war für Frau von Guyon Anderes, was derselben um jene Zeit wiederfuhr. Ihre bisherigen Geschicke hatten in ihr aufs Neue den Gedanken der Rückkehr nach Genf erweckt, indem sie nun einmal der Meinung war, daß Gott ihr diese Stadt als ihr Arbeitsfeld zugewiesen habe. Daher schrieb sie an den Bischof d'Aranthon, und suchte demselben klar zu machen, daß sie ihm doch gar keinen Anlaß zu Anfeindungen gegeben habe, daß sie nicht ihre eigenen Zwecke verfolge, sondern nur das Reich und die Ehre des Herrn zu mehren suche und bat daher ihr die Rückkehr in seine Diöcese zu gestatten. Allein der Bischof schrieb ihr kurz zurück, er fühle sich durch sie viel zu sehr in seinem theuersten Interesse verwundet, als daß er dergleichen Dinge eingehen könnte. Gleichzeitig trug ein Neffe des Bischofs in Grenoble die schlimmsten Gerüchte von Haus zu Haus. Plötzlich tauchten auch Schmähschriften gegen die Dame auf, die von Seiten ihrer Widersacher sehr eifrig in der Stadt verbreitet wurden. Man sagte in denselben, sie sei eine Zauberin und Falschmünzerin, die mit dem Teufel im Bunde stehe, und die durch allerlei dämonische Mittel, auch durch falsches Geld, zum Scheine gute Werke thue, in der alleinigen Absicht, die Seelen zu verderben. Schließlich erhob sich daher in Grenoble ein solcher Sturm gegen die allen Unbilden schutzlos preisgegebene Frau, daß ihres Bleibens daselbst unmöglich länger

sein konnte. Der Kaplan des dortigen Bischofs gab ihr den Rath, sich für einige Zeit in seine Heimath, nach Marseille, zu begeben und daselbst das Austosen des gegen sie herangebrausten Sturmes abzuwarten, indem er wisse, daß daselbst viele fromme Leute lebten, von denen sie mit offenen Armen anfgenommen werden würde.

Allerdings wurde sie gerade damals durch eine nachmalige sehr dringende Einladung der Marquise von Prunai überrascht, die sich in der letzten Zeit sehr eng an sie angeschlossen hatte. Frau von Prunai erinnerte sie an das ihr gegebene Versprechen, sie recht bald wieder mit ihrem Besuche zu erfreuen und bat, dasselbe jetzt zur Ausführung zu bringen; allein nimmer konnte sich Frau von Guyon entschließen dieser Einladung zu folgen, indem die Furcht vor dem Verdachte, daß sie die Nähe des Paters Lacombe aufsuche, sie mit ehernen Fesseln zurückhielt.

Somit blieb ihr nichts Anderes übrig als dem Rathe des bischöflichen Kaplans zu folgen. In aller Stille wurden die Vorbereitungen zur Reise getroffen. Denn sie wußte, daß, wenn ihr Entschluß, Grenoble zu verlassen, bekannt wurde, alle die zahlreichen Verehrer, die sie in der Stadt hatte, es nicht unterlassen würden zu ihr zu kommen und ihr zum Abschied die Hand zu drücken. Sie wollte aber in aller Stille und ohne Aufsehen zu erregen von Grenoble scheiden.

Ohne daß Jemand davon eine Kunde hatte, bestieg sie daher eines Tages ein auf der Rhone liegendes Schiff, um nach Marseille hinabzufahren. Ihre Begleitung bestand aus ihrer Kammerjungfer, einem anderen Mädchen, das in Grenoble sich eng an sie angeschlossen hatte (das ihr aber später eine Ursache großer Trübsale ward), dem Kaplan des Bischofs und einem anderen Geistlichen. Ihr Töchterchen hatte sie in einem Kloster zurückgelassen.

Die Reise verlief nicht ohne mancherlei bedenkliche Zufälle. An einer überaus gefährlichen Stelle des Stromes riß plötzlich das Ankerthau, und das Schiff fuhr mit solcher Heftigkeit gegen einen aus der Rhone hervorragenden Felsblock, daß dasselbe leck wurde. Der Steuermann wurde durch den gewaltigen Stoß von seinem Platze geworfen und würde unfehlbar in die Rhone hinabgestürzt sein, wenn ihm nicht einige Herren zu Hülfe geeilt wären.

Ein noch weit bedenklicheres Abenteuer hatte sie zu bestehen, als sie von Valence aus mit ihrer Begleitung und anderen Leuten in einem kleinen, von einem Knaben geleiteten Nachen fuhr, um mittelst desselben ein größeres vorauseilendes Schiff zu erreichen. Schon hatte sich der Nachen eine halbe Meile von Valence entfernt, als man die Unmöglichkeit einsah, das vorauseilende Schiff einzuholen. Der Nachen mußte also

nach Valence zurückgebracht werden, was aber bei der reißenden Strömung der Rhone seine Schwierigkeit hatte. Um den Kahn und dessen Fahrt zu erleichtern, verließen alle Reisende denselben und beschlossen, zu Fuß nach Valence zurückzugehen; nur Frau von Guyon, die sich zu einem solchen Marsche nicht stark genug fühlte, blieb in dem Fahrzeug zurück, das aber alsbald ein Spielball des Stromes wurde. Die am Ufer Stehenden sahen, wie der Nachen in den Fluthen auf und nieder wogte und der Knabe, der im Rudern nicht hinlänglich geübt war, jammerte laut, daß er ertrinken müsse. Frau von Guyon suchte ihn zu beruhigen und ihm Muth einzuflößen und ermahnte ihn, unverdrossen dem Strom entgegen zu arbeiten. Der Knabe that auch was er thun konnte; und nach einem vierstündigen Kampfe mit den Fluthen, während dessen die am Ufer Stehenden den Nachen wiederholt von den Fluthen verschlungen glaubten, kam derselbe endlich in Valence wieder an.

Frau von Guyon setzte nun von da mit ihrer Begleitung auf einem anderen Fahrzeuge ihre Reise fort und traf endlich, als das Schiff aus der Mündung der Rhone in das mittelländische Meer eingefahren war, in Marseille ein.

Hier, wo Malaval lebte und seit langen Jahren bereits eine sehr fruchtbare Wirksamkeit ausgeübt hatte, standen sich die religiösen Parteiungen der Zeit in schrofffter Weise einander gegenüber. Malaval's Anhang war allerdings zahlreich; aber ein Theil des Klerus hatte bereits gegen die quietistische Mystik Stellung genommen und die rohe Masse war durch denselben gegen Malaval's Lehre und Anhang zu wildem Fanatismus aufstachelt worden*).

Nun hatte einer der Freunde der Frau von Guyon bei ihrer Abreise von Grenoble derselben ein Empfehlungsschreiben an einen in Marseille wohnenden Ritter des Maltheserordens, den dieser bereits mit der Schrift: „Moyen court et très-facile etc.“ bekannt gemacht hatte, mitgegeben. Leider sollten daraus für die Verfasserin die unangenehmsten Folgen hervorgehen. Der Ritter hatte das Büchlein seinem Kaplan gegeben, der die in demselben dargelegte Auffassung des Gebetes durchaus unkirchlich fand und die Verfasserin für eine höchst bedenkliche Persönlichkeit erklärte. Daher kam es, daß, als Frau von Guyon Morgens zehn Uhr in Marseille eingetroffen war und dem Maltheserritter alsbald ihren Besuch gemacht hatte, schon am Nachmittag desselben Tages der Kaplan und andere Geistliche sich zum Bischof von Marseille begaben und dem-

*) Man vergl. was der Herausgeber der Pratique de la vraye theologie mistique im Vorwort zum 2. Theil derselben S. 387 hierüber mittheilt.

selben, mit Vorlegung des ihnen verhaßten Buches, klar zu machen suchten, daß die Verfasserin nothwendig aus der Stadt gebracht werden müsse. Auch mußte Frau von Guyon sogar einen Auflauf wahrnehmen, der gegen sie zuwege gebracht war. — Der Bischof ließ indessen das Buch durch seinen theologischen Rath prüfen, der es für gut und nützlich erklärte. Er erkundigte sich auch nach der Ursache des Auflaufes, der nach dem Eintreffen der Frau von Guyon erfolgt sei; und Alles, was er hierbei über dieselbe erfuhr, nahm ihn so sehr für die Dame ein, daß er sein größtes Bedauern über die derselben zugefügte Beleidigung aussprach. Die Flüchtige sah sich daher veranlaßt, den Bischof zu besuchen, der sie nicht allein mit größter Zuvorkommenheit aufnahm sondern auch wegen des Vorgefallenen um Entschuldigung bat. Er ersuchte sie, in Marseille zu bleiben, versicherte sie seines Schutzes und erkundigte sich nach ihrer Wohnung, um ihr einen Gegenbesuch zu machen. Als ihm am folgenden Tage der Kaplan des Bischofs von Grenoble und der andere Geistliche ihrer Begleitung ihre Aufwartung machten, äußerte der Prälat abermals sein tiefstes Bedauern über die der Dame widerfahrene Kränkung, mit dem (auf gewisse Geistliche abziehlenden) Bemerken: es sei die gewöhnliche Weise dieser Leute, alle diejenigen zu insultiren, die nicht zu ihrer Clique gehörten; auch ihn selbst hätten sie nicht verschont.

Schon in den nächsten Tagen mußte es Frau von Guyon erfahren, welche entsetzliche Erbitterung gegen sie in einzelnen Kreisen zu Marseille vorhanden war. Sie empfing eine Anzahl der feindseligsten Briefe von Leuten, deren Namen sie gar nicht kannte.

Indessen kam sie doch auch mit vielen Seelen in Verkehr, mit denen sie sich in innigster Gemeinschaft fühlte oder die durch sie zum innerlichen Gebetsleben erweckt wurden. Unter den ersteren war auch der alte Malaval, der sie besuchte; zu den Letzteren gehörte u. A. ein Priester, dem Frau von Guyon bis dahin durchaus unbekannt war. „Als derselbe einst“, so erzählt dieselbe*), „nach vollendetem Gottesdienst sein Dankgebet gesprochen und mich hinausgehen sah, folgte er mir bis zu meiner Wohnung. Hier sagte er mir, der Herr habe ihm eingegeben, sich an mich zu wenden, und habe ihn zugleich erkennen lassen, daß ich diejenige sei, der er seinen inneren Zustand entdecken müsse. Er that dieses mit ebensoviel Einfalt als Selbstverläugnung, und der Herr verlieh mir Alles was zu seinem Heile nöthig war. Zufriedenheit und Dankbarkeit gegen den Herrn erfüllten infolge dessen seine Seele.“

Uebrigens sah Frau von Guyon sehr bald ein, daß sie in ihren Er-

---

*) Biographie II. XXIII, 4.

wartungen, von Marseille nach Grenoble zurückkehren zu können, sich getäuscht hatte. Denn nach ihrer Abreise von Grenoble war die Feindschaft und Erbitterung ihrer Widersacher daselbst noch weit leidenschaftlicher als vorher hervorgetreten. Sie hörte von den schändlichsten Gerüchten, welche man nach ihrer Abreise über sie abermals in Umlauf gesetzt hatte, und konnte daher an eine Rückreise nach Grenoble unmöglich denken.

Aber wohin sollte sie sich nun wenden? Nach Paris zu gehen schien ihr aus vielen Gründen das Unrathsamste zu sein. Sie konnte aber doch nicht unstätt in der Welt umherirren. Nach längerem Erwägen entschloß sie sich daher, ihre Zuflucht zur Marquise von Prunai zu nehmen, von der sie ja so dringend eingeladen war. Sie nahm also eine mit Pferde bespannte Sänfte und fuhr von Marseille, wo sie sich gerade acht Tage aufgehalten hatte, längs der Meeresküste nach Nizza hin, indem ihr gesagt worden war, daß sie von da bequem nach Turin gelangen könne.

Allein, wie erschrak die Dulderin, als sie, in Nizza angelangt, erfuhr, daß es ganz unmöglich sei, von da aus mit einem Fuhrwerk über die hohen Alpenpässe hinaus Turin zu erreichen! Frau von Guyon, von aller Welt verlassen und auch keinen Rath für sich wissend, war in der qualvollsten Lage. „Ich sah keinen Ausweg“ schreibt sie*), „wußte nicht wohin ich mich wenden sollte. Ganz allein in der Welt dastehend, von aller Welt verlassen, fühlte ich mein Kreuz und meine innere Verwirrung mit jedem Tage zunehmen. Ich sah mich, jeder Zufluchtsstätte beraubt, heimathlos umherirren, — gewiß das bitterste Gefühl für eine Zucht und Ehre liebende Frau, die mit Einem Male zu solch umherschweifendem Leben verurtheilt ist. Glücklich pries ich einen jeden Handwerker in seiner Bude, da er doch eine Wohnung und Zuflucht hatte.“

In trübster Stimmung über ihre Lage nachdenkend, erfuhr sie, daß am folgenden Morgen eine kleine Schaluppe von Nizza abfahren und noch an demselben Tage nach Genua gelangen werde. Auch wurde ihr gesagt, daß, wenn sie diese Gelegenheit benutzen wollte, die Schiffsleute sie in Savona aussetzen würden, indem sie von da ganz leicht in einer Sänfte nach Turin weiterreisen könnte. Rasch entschloß sie sich, diese Gelegenheit zu benutzen und am folgenden Morgen ging sie also an Bord der Schaluppe; aber ihre Stimmung war eine jammervolle. „Wenn ich denn“, so dachte sie, „wirklich der Auswurf der Erde, der Abscheu und die Verachtung der Menschheit bin, so will ich mich dem treulosesten aller Elemente überlassen; Du, o Gott, kannst mich in seinen finster fluthenden

*) Biographie II, XXIII, 6.

Schooß versenken und mit Freuden werde ich auf diese Weise sterben." — Bald erhob sich auch ein Sturm, der die Schiffsleute erschrecken machte; aber mit wahrer Lust sah sich Frau von Guyon mit dem Schiff von den schäumenden Wogen, die sie vielleicht verschlingen wollten, hin- und hergeworfen. Der Sturm hatte jedoch nur zur Folge, daß sie auf ihrer Reise aufgehalten und zu einer Aenderung ihres Reiseplanes genöthigt wurde. Eine Landung in Savona war nämlich nicht möglich, weshalb sie sich entschließen mußte, ihre Seefahrt bis Genua fortzusetzen; und hierbei hatte das Schiff mit den fort und fort tobenden Stürmen so schwer zu kämpfen, daß es erst am elften Tage seiner Fahrt nach Genua gelangen konnte.

Hier stieg nun Frau von Guyon an's Land und sah die in einem weiten Bogen an den Bergen, mit einer Menge von Domen und Palästen sich erhebende prächtige Stadt. Aber schon bei ihrem ersten Betreten des Bodens von Genua mußte sie das Mißliche ihrer Lage auf's Neue erkennen. Die Schrecken des 17. Mai 1684, an welchem Tage die vor Genua erschienenen französischen Kriegsschiffe (die kleineren mitgerechnet waren es über siebzig) in brutalster Weise gegen 10,000 Bomben in die Stadt geworfen und in derselben eine entsetzliche Verwüstung angerichtet hatten, waren noch in der frischesten Erinnerung aller Genuesen, deren Herzen darum vom erbittertsten Hasse gegen die Franzosen erfüllt waren. Als man daher die Dame, die des Italienischen fast ganz unkundig war, französisch sprechen hörte und sie daran als Französin erkannten, wurden ihr alsbald von allen Seiten her die rohesten Schimpfworte zugerufen. Dazu kam daß in der ganzen Stadt keine Sänfte zu haben war, indem der Doge, der eine Reise angetreten, alle Sänften für sein Gefolge mitgenommen hatte. Frau von Guyon mußte daher in Genua ein Gasthaus beziehen, wo man ihr unerhörte Preise abforderte. — Das Osterfest wollte sie jedenfalls bei der Marquise von Prunai zubringen und doch hatte sie bis dahin nur noch wenige Tage Zeit. Sie suchte sich daher Mittel und Wege zur schleunigsten Abreise von Genua zu verschaffen; aber kaum war es ihr möglich sich den Leuten verständlich zu machen; und damit die Trostlosigkeit ihrer Lage ihre volle Höhe erreiche, sah sie auch, daß ihr das Geld ausging.

Endlich war sie so glücklich, eine freilich sehr elende Sänfte, die mit hinkenden Maulthieren versehen war, aufzutreiben, deren Eigenthümer ihr dieselbe jedoch nur unter der Bedingung zur Verfügung stellte, daß sie nicht zur Marquise von Prunai, deren Gut Niemand kannte, sondern gegen Zahlung der enormen Summe von 10 Louisd'ors nach dem zwei Tagereisen von Genua entfernten Vercelli gebracht werden wollte. Frau

von Guyon schrak Anfangs vor der Aufforderung, sich nach Vercelli bringen zu lassen, zurück, denn sie wußte, wie Lacombe ihr Erscheinen daselbst auffassen würde; allein der Umweg über Vercelli war doch nun einmal der einzige Weg zu Frau von Prunai, der ihr offen stand und nothgedrungen ging sie daher auf die ihr gestellte Bedingung ein. Doch hielt sie es für rathsam, den sie begleitenden Geistlichen (dessen Schutz auf der Reise sie so nöthig gehabt hätte!) nach Vercelli vorauszuschicken, damit derselbe über ihr Erscheinen daselbst die nöthige Aufklärung geben und den Unmuth Lacombe's besänftigen könnte.

Die Reise nach Vercelli war eine äußerst beschwerliche und brachte die Frau von Guyon oft in die bedenklichste und gefährlichste Lage, so daß sie sich aus allen ihr begegnenden Fährlichkeiten hernach nur durch den unmittelbarsten Schutz ihres Gottes ungefährdet hindurchgetragen sah. „O mein Gott", sagte sie später in besonderem Hinblick auf diese Reise, „wie wirksam war doch dein Schutz über mich! Welche Gefahren haben mir nicht gedroht auf den steilen Gipfeln der Gebirge und am schmalen Rande schwindelnder Abgründe! Wie oft hast Du nicht den schwankenden Fuß des Maulthieres zurückgehalten, wenn es sich schon dem tiefen Abgrunde zuneigte! Wie oft habe ich nicht gedacht in den reißenden Waldströmen, welche die Tiefe dem Auge verdeckte und welche nur an ihrem wilden Brausen erkannt werden konnten, verschlungen zu werden! Wenn aber die Gefahren am drohendsten schienen, dann war auch mein Glaube und mein Muth um so stärker, indem ich ganz unvermögend war, etwas Anderes zu wollen als was mir bevorstehen würde, es sei nun, daß ich am Felsen zerschmettert, in Fluthen begraben oder von den Dolchen der Bösewichte getödtet werden sollte."

Nach Ueberstehung unsäglicher Mühen und Widerwärtigkeiten kam Frau von Guyon endlich am Abend des Charfreitag 1685 in Vercelli an. Der von ihr vorausgesandte Geistliche war gerade unmittelbar vor ihrer Ankunft in Vercelli eingetroffen. Da sie dieses nicht wußte, vielmehr annahm, daß derselbe schon zwei Tage früher dahin gekommen wäre und dem Pater Lacombe über ihre Reise Aufklärung gegeben habe, so ließ sie sich alsbald vom Gasthof aus bei demselben melden. Dieser aber erschrak ob der ihn überraschenden Meldung; schien ihm doch jetzt das weitverbreitete Gerede, daß die wunderliche Frau ihm in unziemlicher Neigung nachlaufe, kaum noch bestritten werden zu können! Daher begab er sich alsbald zu ihr und stellte ihr geradezu vor, daß ihm ihr Erscheinen in Vercelli im höchsten Grade unerfreulich sei, weil durch dasselbe sein Ruf gefährdet werden könnte. — Frau von Guyon hatte sich zwar auf eine nicht sehr angenehme erste Begegnung mit Lacombe

gefaßt gemacht, hatte aber doch eine solche Kundgebung seines Unmuthes nicht erwartet. Aufs tiefste fühlte sie sich durch den von ihr so hochverehrten Mann in ihrem weiblichen Ehrgefühl gekränkt, welches ihr sagte, daß sie hier sofort umzukehren habe. Sie stellte indessen dem Pater vor, daß nur der Weg zur Marquise von Prunai sie nach Vercelli geführt habe, daß sie nur durch die eingetretene Festzeit sich genöthigt glaube, einige Tage daselbst zu verweilen, daß sie aber, wenn der Pater es wünsche, sofort wieder abreisen werde, obschon ihr durch die Anstrengungen der Reise und häufiges Fasten geschwächter Körper ihr eine unmittelbare Fortsetzung der Fahrt kaum möglich mache. Lacombe antwortete ausweichend, es komme hierbei sehr in Frage, welchen Eindruck ihre Ankunft in Vercelli auf den Bischof mache, der sie allerdings dreimal sehr dringend eingeladen habe, der aber, nachdem seine Einladung abgelehnt worden sei, für sie gerade nicht eingenommen zu sein scheine.

Nach diesen Eröffnungen des Paters war es Frau von Guyon, als ob sie aus der Menschheit ausgestoßen sei. Sie durchwachte im Gasthaus eine entsetzliche Nacht. In solcher Weise wie jetzt, hatte sie sich noch nie verstoßen und verlassen gefühlt; denn während sie sich von ihren Feinden rastlos verfolgt sah, mußte sie sich nun auch sagen, daß sie von ihren Freunden verläugnet werde, weil die Freunde sich ihrer schämten. Das war das Bitterste, was die edle Seele je gekostet! Sie wußte jetzt nicht, was aus ihr werden sollte.

Uebrigens wurde sie im Gasthofe, seitdem man gesehen hatte, daß sie mit dem gefeierten Pater Lacombe, des Bischofs geistlichen Rath und Beichtvater, in Verkehr stand, mit größter Aufmerksamkeit behandelt. Auch suchte Lacombe zur Besserung der Lage der Dame zu thun, was sich thun ließ; natürlich mußte er über die Ankunft derselben in Vercelli vor Allem den Bischof Mittheilung machen, worüber er sich in größter Verlegenheit sah. Doch theilte er demselben endlich mit, was sich nicht wohl verhehlen ließ, und der Bischof zeigte sich über diese Nachricht auf das Höchste erfreut. Kaum wußte er nämlich, daß Frau von Guyon in Vercelli angekommen sei, so beauftragte derselbe seine Nichte, in seiner Equipage in das Gasthaus der Dame zu fahren und diese in ihre Wohnung zu führen.

Während der Feiertage lebte der Bischof allerdings durchaus seinen amtlichen Verrichtungen. Nach Ablauf derselben ließ er sich aber sofort in einer Sänfte zu seiner Nichte fahren, um der Frau von Guyon seine Aufwartung zu machen; und obschon der Letzteren das Italienische nicht geläufiger war, als dem Bischof das Französische, so war die Unterredung beider doch eine sehr herzliche. Derselbe wiederholte seine Besuche bei

der Dame, die es bald wahrnehmen konnte, wie angenehm es dem Prälaten war, nach Erledigung seiner Amtsgeschäfte in einer Abendstunde mit ihr über geistliche Dinge reden zu können. Er schrieb ihrethalben an die Bischöfe von Marseille und Grenoble, dem ersteren für den Schutz dankend, den er ihr in der Verfolgung gewährt hatte und ließ keine Gelegenheit, ihr sein Wohlwollen und seine Verehrung zu bezeugen, unbenutzt vorübergehen.

Bald sann der Bischof auch über einen Plan nach, durch den er Frau von Guyon für immer an seine Diöcese zu fesseln glaubte. Er theilte denselben dem Pater Lacombe mit, der den Gedanken des Bischofs sehr freudig begrüßte und im Auftrage desselben zur Marquise von Prunai reiste, um dieser vorzustellen, daß es der lebhafteste Wunsch des hochwürdigsten Herrn sei, sie sowie Frau von Guyon und mehrere andere Damen, welche derselbe im Auge habe, in Vercelli zu einer weltlichen Congregation vereinigt zu sehen. Die Marquise zeigte sich sehr geneigt, dem Wunsche des Bischofs zu entsprechen und würde den Pater sofort nach Vercelli begleitet haben, um mit dem Bischof weitere Rücksprache zu nehmen, wenn sie sich nicht genöthigt gesehen hätte, ihre Genesung von einem Unwohlsein abzuwarten.

Der Bischof, welchem Lacombe über den Erfolg seines Besuches bei der Marquise Mittheilung gemacht hatte, begann nun sofort zur Ausführung seines Planes vorzugehen, indem er für die zu begründete Congregation ein Haus in Vercelli miethete, das er demnächst auch käuflich zu erwerben hoffte. Auch lud er eine ihm befreundete Dame zu Genua, die Schwester eines Kardinals, sowie mehrere andere, der „inneren Religiösität" ergebene Fräulein ein, der neuen Congregation beizutreten, so daß die Begründung derselben bereits gesichert zu sein schien. Indessen sollte es doch anders kommen.

Infolge der übermäßigen Anstrengungen, welche die Reise mit sich gebracht hatte, war sowohl Frau von Guyon, als das Mädchen aus Grenoble, welches sie begleitet hatte, von einer Krankheit befallen. Die eigennützigen Verwandten des Mädchens, die davon Kunde erhalten, bildeten sich nun thörichter Weise ein, daß Frau von Guyon dasselbe, falls es in ihren Diensten sterben sollte, zuvor veranlassen würde, zu ihren Gunsten über ihr Vermögen zu verfügen; weshalb eiligst der Bruder des Mädchens kam, um einen derartigen Schritt desselben zu verhindern. Allerdings fand nun der Bruder bei seinem Eintreffen in Vercelli die Schwester völlig wieder hergestellt; aber dennoch bestand derselbe darauf, daß diese eine Bestimmung über ihren letzten Willen treffen sollte und forderte sie außerdem auf, mit ihm in die Heimat zurückzureisen. Der

junge Mann erzählte auch bei einigen Offizieren, mit denen er bekannt wurde, allerlei lächerliche Gerüchte, welche über Frau von Guyon in Grenoble kursirten. Daneben beklagte er sich bei den Leuten darüber, daß die Schwester (die von geringer Herkunft war) von ihrer Herrin nicht ihrem Stande gemäß behandelt würde. Auch theilte er mit, daß Frau von Guyon, wie man in Grenoble zu wissen glaube, dem Pater Lacombe nachgelaufen sei.

Diese Dinge waren in Vercelli kaum erzählt, als sie auch sofort in der ganzen Stadt bekannt waren. Auch der Bischof hörte von diesen Gerüchten, die denselben auf das Tiefste schmerzten. Er hielt es daher für seine Pflicht, die so schmählich verläumdete, fromme Frau, die noch immer in dem Hause der Nichte krank darniederlag, recht häufig zu besuchen. Leider sollten aber hieraus dem Bischof selbst Trübsale erwachsen. Denn da er ihr zuweilen Früchte oder andere Kleinigkeiten mitbrachte, um ihr eine Aufmerksamkeit oder eine Erquickung zu bereiten, so wurde dadurch alsbald die Eifersucht seiner Verwandten rege gemacht, welche befürchteten, die fremde Dame möchte den Bischof für sich vollständig gewinnen und schließlich sein Vermögen nach Frankreich schleppen. Uebrigens machte dies den Bischof in seiner Stellung zu Frau von Guyon durchaus nicht irre, die er noch immer umsomehr hoffte an seine Diöcese fesseln zu können, als der Pater Rector der Jesuiten, der, während Lacombe bei der Marquise von Prunai anwesend war, die Frau von Guyon besucht hatte, um mit ihr eine Prüfung ihres Glaubens vorzunehmen, über die Ergebnisse dieser Prüfung ihm die erfreulichste Mittheilung machte.

Indessen sah der Bischof alle seine Pläne in einer für ihn überaus schmerzlichen Weise durchkreuzt. In Paris war nämlich der Pater de la Mothe auf den Gedanken gekommen, den Pater Lacombe, der als die Zierde des Ordens galt, dorthin zu ziehen. Der erstere schrieb daher dem General des Ordens, daß es dem Kloster zu Paris sehr an hervorragenden Kräften fehle, weshalb die Kirche des Ordens leer und verlassen sei. Er wünsche deshalb, daß der ausgezeichnete Prediger und Seelsorger Lacombe, dessen seltene Gaben in Vercelli gar nicht zu ihrer vollen Wirksamkeit kommen könnten, im Interesse des Ordens nach Paris versetzt werde, und zwar bald, damit die Sprache desselben in dem fremden Lande nicht zu sehr leide.

Der Ordensgeneral machte von diesem Antrag des Pater de la Mothe sofort dem ihm befreundeten Bischof von Vercelli Mittheilung, der jedoch über denselben aufs Höchste betroffen war. Erst in der letzten Zeit hatte er sich recht zu überzeugen Gelegenheit gehabt, welchen Verdruß und Nachtheil ihm in seiner Stellung ein gewissenloser Rath bringen

konnte und welche Wohlthat für ihn eine tüchtige und zuverlässige Stütze seines Amtes sei. Der Bischof hatte einen Großvikar gehabt, der einst päpstlicher Nuntius in Frankreich gewesen war, der es aber durch seine ärgerliche Aufführung dahin gebracht hatte, daß er in Rom mit Messelesen seinen Unterhalt sich erwerben mußte. Dort hatte ihn der Bischof kennen gelernt; der in größter Noth lebende Abbé hatte sich in sein Vertrauen einzuschleichen gewußt und hatte es erreicht, daß ihn den Bischof mit Verleihung eines bedeutenden Gehaltes zu seinem Großvikar ernannte, Kaum aber sah sich der Letztere im Besitze dieser neuen Stellung, als er in derselben das Wohlwollen des Bischofs mit schnödestem Undanke lohnte. Wenn irgend eine Intrigue gegen den Bischof angezettelt wurde, hatte gewiß der Großvikar die Hand im Spiele. In Rom suchte er ihn durch das Vorgeben zu verdächtigen, daß der Bischof zum Nachtheile Seiner Heiligkeit sich dem französischen Interesse verkauft habe, und hob als Beweis für die Richtigkeit dieser Denunziation hervor, daß der Bischof sich neuerdings mit Franzosen umgebe. Auch mit dem Hofe von Savoyen suchte er den Bischof durch seine heimlichen Schliche zu entzweien. Als daher der Prälat das ränkevolle Treiben des Großvikars endlich durchschaute, konnte er nicht umhin, demselben seine Entlassung zu geben, infolge dessen dieser nun einen gesteigerten Haß auf Lacombe und auf Frau von Guyon warf.

Je größer nun der Verdruß und Aerger war, den der Prälat über das boshafte Treiben und über die heimlichen Praktiken des Großvikars gehabt hatte, um so froher war er über die guten Dienste, die ihm sein geistlicher Rath Lacombe leistete. Derselbe übte in Vercelli als Prediger und Seelsorger die gesegnetste Wirksamkeit aus. Man wußte von nicht Wenigen zu erzählen, die früher allen Lastern ergeben gewesen waren und die jetzt, durch den milden und ernsten Zuspruch des Paters erweckt, in tiefer Reue auf ihren früheren Wandel zurückblickten und mit wahrem Ernste der Heiligung nachtrachteten.

Unter den jüngeren Offizieren der Garnison hatte er Vereinigungen zur stillen Uebung der Andacht ins Leben gerufen, den Soldaten ertheilte er Unterricht, und in den Häusern war er als ein treuer Berather und Freund allen Denen, die ihm Vertrauen schenkten, in mannigfachster Weise förderlich. Unmöglich konnte es daher der Bischof geschehen lassen, daß ihm diese gute Stütze, die er in der Ausübung seines Amtes hatte, entzogen würde. Auf seinen Wunsch eröffnete daher der General des Barnabitenordens dem Pater de la Mothe, daß der geistliche Rath und Pater Lacombe in Vercelli durchaus unabkömmlich sei.

Somit schien das Verbleiben des letzteren in seiner Stellung ge-

sichert zu sein. Mit großem Schmerze sah dagegen der Bischof, daß seine Hoffnung, auch die Frau von Guyon in Vercelli festzuhalten, nicht in Erfüllung gehen sollte. Dieselbe war damals noch mit ihrer Ausarbeitung der Erklärung der Offenbarung Johannis beschäftigt, als sie wiederum von einer schweren Krankheit befallen wurde. Sie hatte fortwährenden Husten, neben welchem sich häufig Fieber einstellte, woraus sich schließlich eine Lungenentzündung entwickelte. In ihrer Umgebung befürchtete man sehr für ihr Leben, und als die eigentliche Gefahr vorüber war, und die Kranke einigermaßen wieder zu genesen begann, erklärten die Aerzte, daß eine Luftveränderung für ihre Lebenserhaltung unbedingt nothwendig sei. Mit Thränen im Auge sagte der Prälat zu Frau von Guyon, in deren Beisein ihm dieses von den Aerzten eröffnet wurde: „Lieber will ich Sie fern von mir lebend wissen, als Sie in meiner Nähe sterben sehen." — Mit der Errichtung der Damencongregation, die dem Bischof allmählich ein wahres Herzensanliegen geworden, war es nun umso mehr vorbei, als die Dame zu Genua schließlich erklärt hatte, daß sie sich doch von ihrer Heimath nicht trennen könnte.

Wohin sollte nun aber Frau von Guyon überziehen? Vor Paris graute es sie. Wiederum kam daher dieselbe auf den Gedanken, sich in der Diöcese Genf niederzulassen, wo sie sich an jedem Orte — nur nicht in Gex — glaubte, wohl fühlen zu können. Sie benahm sich darüber mit Lacombe und beide beschlossen die Angelegenheit dem Bischof von Genf brieflich vorzutragen. Frau von Guyon richtete daher von Vercelli aus unter dem 3. Juni 1685 an den Bischof d'Aranthon ein Schreiben, worin sie demüthigst um die Gestattung bat, sich in dem Faubourg St. Gervais von Genf niederlassen zu dürfen, indem sie hier in vollkommenster Unterwürfigkeit unter seine oberhirtliche Autorität für Gottes Reich thätig sein wollte. Der Bischof möge ihr dort nur irgend einen Winkel zum Aufenthalt gewähren und ihr dabei nur die Zusicherung ertheilen, daß sie in Genf von ihm allein, sonst aber von Niemandem, Befehle anzunehmen habe. — Zur Unterstützung dieses Gesuchs ließ einige Zeit nachher (12. Juni 1685) auch Lacombe einen Brief an den Bischof abgehen, worin er vorstellte, daß Frau von Guyon bereit sei, an jedem Orte seiner Diöcese zu leben und Gott zu dienen; nur nach Gex könne sie nicht gehen. Zugleich sprach sich Lacombe darüber aus, welche Werthschätzung Frau von Guyon bei dem Bischof von Vercelli gefunden und welche Absichten dieser mit ihr gehabt habe. (La vie de messire Jean d'Aranthon, S. 298—303.)

Für den Bischof von Genf bedurfte es jedoch, als er diese Briefe erhielt, keines langen Ueberlegens, um sich darüber klar zu werden, wie

er beide Bittsteller zu bescheiden habe. Denn seit dem Abzuge derselben aus seiner Diöcese war er sich längst darüber klar geworden, daß beide einer mystischen Religiosität huldigten, welche zu den Voraussetzungen und Ordnungen kirchlicher Frömmigkeit im Gegensatz stand. D'Aranthon antwortete daher abschlägig.

Sowohl der Bischof von Vercelli als Lacombe und Frau von Guyon sahen jetzt ein, daß es nach Lage der Dinge für die letztere das Angemessenste sei, nach Paris zurückzukehren, wo diese wenigstens an Lacombe einen Rückhalt haben könnte. Der Bischof verfehlte demgemäß nicht, dem Pater de la Mothe alsbald davon Anzeige zu machen, daß seine Schwester im nächsten Frühjahr, sobald die Jahreszeit es erlaube, nach Paris abreisen werde; aber er könne dieselbe nur mit tiefstem Schmerze aus seiner Nähe scheiden lassen, da er sie wie einen Schutzengel seiner Diöcese angesehen habe.

Kaum hatte sich aber der Prälat in den Gedanken der Trennung von der verehrten frommen Dame einigermaßen gefunden, als derselbe eines Tages mit Schrecken hörte, daß auch der Pater Locombe ihm dennoch Lebewohl sagen würde.

Der dem Prälaten befreundete General der Barnabiten war nämlich inzwischen gestorben und alsbald hatte der Pater de la Mothe in derselben Weise und mit derselben Motivirung wie früher die Versetzung des Pater Lacombe nach Paris bei dem Generalvikar beantragt. Zugleich hatte Pater la Mothe um die Vergünstigung gebeten, daß Lacombe seine Schwester, welche nach Paris zurückzukehren vorhabe, begleiten dürfe, indem dadurch seinem ganz unbemittelten Kloster die Deckung der Reisekosten Lacombe's erspart würden.

Der Generalvikar konnte, gegenüber den vorgebrachten Motiven des Gesuches, nicht umhin dasselbe zu genehmigen. Lacombe wurde also angewiesen, in das Kloster seines Ordens zu Paris überzusiedeln und sich auf der Reise dahin der Frau von Guyon anzuschließen.

Für die letztere kam nun endlich die Stunde ihres Scheidens von Vercelli, wo sie etwa zehn Monate verweilt hatte. Mit dem Gefühle tiefster Dankbarkeit drückte sie zum letzten Male dem edeln Bischof die Hand, dem es an's Herz ging, daß er die fromme Dame und zugleich den treuen Pater hingeben mußte. Der letztere war schon vor zwölf Tagen nach einem auf dem Wege zum Gebirge hin liegenden Orte voraus gereist. Damit daher die Dame nicht ohne Schutz zu reisen brauche, ließ sie der Bischof auf seine Kosten bis Turin durch einen Cavalier und einen seiner Geistlichen geleiten.

Von Turin aus machte Frau von Guyon noch einen Besuch bei der

Marquise von Prunai, von der sie mit großer Herzlichkeit empfangen wurde. Sie theilte derselben das Geheimniß der Herstellung ihrer Salben und Arzneien mit und legte ihr dabei dringend die Errichtung eines Krankenhauses an's Herz, zu welchem Zwecke sie ihr auch alsbald einen Beitrag spendete. Von da an reiste sie in Begleitung Lacombe's durch Savoyen nach Grenoble zu.

Dem verehrten Pater hatte sie schon von Vercelli aus, als die gemeinschaftliche Reise beider nach Paris festgestellt war, geschrieben, daß sie mit schwerem Herzen an das Kreuz denke, das ihrer und darum wohl auch seiner in Paris warte. Aber auch die Seele Lacombe's war voll derselben trüben Ahnung; denn er schied von dem Bischof, der ihn so sehr verehrte und von einer Gemeinde, worin er die gesegnetste Wirksamkeit gehabt hatte. In Paris aber sah er eine ihm fremde, unbekannte Welt vor sich, wo Frau von Guyon viele Feinde hatte, die wohl bald auch seine eigenen Todfeinde werden würden. Aber der Herr hatte ihn gerufen und mit Ergebung in den göttlichen Willen wollte er darum tragen was ihm beschieden sei. „Würde es nicht schön sein," schrieb er an Frau von Guyon zurück, „und ganz besonders zur Verherrlichung Gottes gereichen, wenn er uns in jener großen Stadt zu einem Schauspiele für Engel und Menschen werden ließe?"

Und Frau von Guyon hatte mit dem bestimmten Vorgefühl, daß sie in Paris ein „Schauspiel für Engel und Menschen" werden würde, ihre Reise angetreten. Als sie nach Savoyen kam, wo sie die heimathlichen Laute der Muttersprache zuerst wieder hörte, durchdrang sie dieses trübe Vorgefühl mit ganz besonderer Stärke. Es war ihr jetzt, als hörte sie die Worte des Apostels in ihrer Seele sprechen (Apostelg. 20, 22 u. 23): „Und nun siehe, ich im Geiste gebunden, fahre hin nach Jerusalem, weiß nicht, was mir daselbst begegnen wird, ohne daß der heilige Geist in allen Städten bezeugt und spricht: Bande und Trübsale warten meiner daselbst." —— Einigen vertrauten Freunden theilte sie ihre trübe Ahnung, mit der sie nach Paris reise, mit, und diese, welche ihre Besorgniß nicht für unbegründet hielten, suchten sie von der Fortsetzung ihrer Reise abzuhalten; allein sie glaubte nun einmal, daß sie in Gemäßheit der vorliegenden Fügungen den Pater Lacombe zu begleiten habe.

In Chambéry, der Hauptstadt von Savoyen, trafen die Reisenden zu ihrer größten Ueberraschung den Pater de la Mothe, der zur Wahl eines neuen Ordensgenerals dorthin gekommen war. Derselbe empfing beide, insbesondere die Schwester, mit außerordentlicher Herzlichkeit, obschon es dieser in der Nähe des Bruders unheimlich war. Sie konnte sich des Gedankens nicht erwehren, daß der Bruder, der, wie sie wußte,

noch in der letzten Zeit sich über ihre gemeinschaftliche Reise mit Lacombe sehr ärgerlich ausgesprochen hatte, ihr und des letzteren böser Feind sei. — Auch wurde sie von befreundeter Seite vor den Ränken des Bruders gewarnt, vor denen auch Lacombe ein geheimes Grauen hatte. Uebrigens gestattete der Pater de la Mothe, daß der letztere für einige Wochen zum Besuche seiner Angehörigen nach Thonon reiste, um von da in Grenoble mit Frau von Guyon wieder zusammenzutreffen.

Diese fuhr also, nur von ihrer Dienerin begleitet, von Chambéry ab nach Grenoble, wo sie von den Vielen, die ihr ergeben waren, mit Jubel empfangen ward. Von Grenoble aus setzte dann Frau von Guyon nach einem kurzen Aufenthalt daselbst mit ihrem Töchterchen (welches bis dahin in einem dortigen Kloster gepflegt worden war) ihre Reise nach Paris in Begleitung des Paters Lacombe fort. — Gerade fünf Jahre nach ihrer Abreise von Paris traf sie am Abend des St. Magdalenentages 1686 daselbst wieder ein.

Vierter Abschnitt.

Kirchliche Zustände und Vorkommnisse in Frankreich und zu Rom.

§. 1.

Die katholische Kirche Frankreichs zur Zeit Ludwig XVI.

Vergegenwärtigen wir uns, ehe wir den Lebenslauf der Frau von Guyon weiter verfolgen, die damalige Lage der Dinge zu Paris und am französischen Königshofe!

Frankreich lebte damals in der weltgeschichtlichen Periode des Siècle de Louis XIV. König Ludwig, der aus seiner Krönung und Salbung mit dem vom Himmel gekommenen heiligen Oele für sich dieselbe Macht und Herrlichkeit ableitete, die bis dahin in der Meinung des christlichen Abendlandes nur dem weltlichen Oberhaupt der Christenheit, dem römischen Kaiser, zuerkannt gewesen, stand in Frankreich, in Europa, auf der Höhe seines Glanzes. Die französische Nation lag dem ruhmgekrönten Selbstherrscher und seinem schimmernden Throne willenlos zu Füßen. Auch für die Kirche, für den Episcopat war die blendende Majestät des Königs allmählig ein mächtigerer Anziehungspunkt geworden, als der geheiligte Stuhl Petri. Die Kirche war daher keine ächt römisch-katholische im strengen Sinne des Wortes, insoweit sie eine französische Kirche, eine Kirche des französischen Katholicismus geworden war, die ihren fast Alles bestimmenden Mittelpunkt in der Majestät des Königs hatte.

In ihrem Innern umschloß übrigens die katholische Kirche Frankreichs mancherlei eigenthümliche Richtungen und Bestrebungen, die zu einander im Gegensatz standen, wennschon sie sich in die Einheit des französischen Kirchenthums fügten. Insbesondere sind hierbei drei Kreise und Typen zu unterscheiden, nämlich der Jesuitenorden, die mit demselben im

Zusammenhang stehende Congregation von St. Sulpice und die Jansenisten.

Als vierter, ganz eigenthümlicher Typus des religiösen Lebens wären noch die Anhänger der quietistischen Mystik zu nennen, von denen jedoch trotz ihrer zahlreichen Verbreitung in allen Theilen des Landes darum hier abgesehen werden kann, weil sie zur Zeit noch nicht auf den Schauplatz der Ereignisse getreten, und vom Hofe, wie von der Hierarchie unbeachtet gelassen waren.

Im Allgemeinen waren die Jesuiten als Theologen und Staatsmänner Herren der kirchlichen Situation Frankreichs. Im Lehrstuhl wie im Beichtstuhl überwog ihr Einfluß unbedingt, und am Hofe war es schwer, ihre Machinationen zu durchkreuzen und ihren Einflüsterungen zu begegnen. Schon seit geraumer Zeit galt es als selbstverständlich, daß ein König von Frankreich sich seinen Gewissensrath nur aus dem Orden der Gesellschaft Jesu zu wählen habe. Seit 1675 hatte sich König Ludwig XIV. der Leitung des Père Lachaise (P. François d'Aix de la Chaise) anvertraut, zu dessen Lobe es gesagt werden kann, daß er von christlicher Tugend gerade soviel besaß, als ein ächter Jesuit davon besitzen kann. Namentlich seit dem Jahre 1682 pflegte der König keine das kirchliche Interesse irgendwie berührende Entschließung zu fassen, ohne den Rath dieses seines Beichtvaters zu hören, dem er dann gläubig und willig folgte. Es begreift sich daher, daß eine beträchtliche Anzahl der vornehmen Familien Frankreichs die Gunst des Ordens suchte, der auf die Vergebung der reichsten Pfründen einen so bedeutenden Einfluß ausübte. Die Jesuiten wußten es auch, daß man sie in der guten Gesellschaft gern sah; und noch lieber sahen sie sich selbst darin, um überall die Hand im Spiele haben zu können. Dabei aber war doch die Gesellschaft Jesu auch der einzige Orden, gegen den sich in vielen Kreisen öffentlich ein Haß und eine Verbitterung kundgab, welche in Frankreich nie gegen einen Orden laut geworden war. Man war es schon gewöhnt, daß gerade in den sittlichsten und ernstesten Kreisen die Moralgrundsätze des Ordens mit dem Ausdruck der Verachtung besprochen wurden. Außerdem galt der Orden als der eigentliche Urheber vieler Mißstände, von welchen man für die Zukunft Frankreichs Schlimmes befürchten zu müssen glaubte.

Die Congregation von St. Sulpice*) war die Trägerin und Pflanzstätte eines Katholicismus, der, von allen fremden Tendenzen frei, allein auf die wirklichen Interessen der Kirche gerichtet war. Ein durch

*) Ueber den Charakter und die Richtung des Seminars von St. Sulpice vgl. Vie de M. Olier, Paris 1853, F. II, S, 251.

seine Wohlthaten bekannter Privatmann, Olier, hatte nach der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts den ersten Grund zur Stiftung gelegt. Doch würde dieselbe schwerlich zu der Bedeutung, die sie nachher gewann, gelangt sein, wenn sich ihr nicht ein sehr reicher und frommer geistlicher Herr, der Abbé Ragois von Bretonvieliers, angeschlossen hätte. Derselbe ließ auf seine Kosten ein großartiges Gebäude aufführen, in welchem eine beträchtliche Anzahl junger Kleriker Aufnahme finden konnte. Dieselben lebten hier nach einer bestimmten Regel, aber ohne Gelübde. Der Zweck der Stiftung war, daß in derselben eine möglichst große Anzahl künftiger Kleriker für alle Obliegenheiten des geistlichen Berufes, aber auch nur für diese, nur für die Zwecke der Seelsorge, allseitig ausgebildet werden sollte. Die Regel des Hauses machte es daher den Leitern desselben zur Pflicht, ebenso in den Herzen ihrer Zöglinge den Geist ächter Frömmigkeit als Liebe zur Wissenschaft zu wecken, sie zu einem gründlichen wissenschaftlichen Studium anzuleiten und sie insbesondere zu tüchtigen Predigern und Katecheten, sowie zu verständigen Beichtvätern und Seelsorgern heranzubilden. Von dem Jesuitenorden, zu welchem die Congregation übrigens in den besten Beziehungen stand, unterschied sich dieselbe dadurch, daß ihre Angehörigen sich grundsätzlich niemals auf Polemik einließen, indem ihr ganzes Streben lediglich auf Erbauung und Erweckung religiösen Lebens gerichtet war. Die Congregation wurde daher, als man kaum den Segen, der von ihr ausging, wahrgenommen hatte, von allen denen, welche das wirkliche Interesse der Kirche erkannten, mit Freuden begrüßt, weshalb sie sich rasch durch ganz Frankreich hin ausbreitete. In zahlreichen Städten aller Provinzen erhoben sich Häuser, welche zu der Stiftung in Paris in das Verhältniß der Tochter zur Mutter traten. Schon zur Zeit Ludwig's XIV. wurde von der Congregation vielfach gerühmt, daß auf ihr die Hoffnungen des Königreichs beruhten. Sie hat 150 Jahre lang bestanden*).

Der Glaube an die unbedingte Autorität der Kirche und die Pflicht rückhaltloser Hingabe an dieselbe galt in der Genossenschaft von St. Sulpice als selbstverständlich. Was dieselbe von anderen kirchlichen Vereinigungen unterschied, war der Geist, in welchem hier die Pflicht des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität ausgeübt ward. Derselbe sollte nicht äußere Unterwerfung, sondern innere aufrichtige pietätsvolle Hingabe und Verehrung sein. Ueberhaupt war es in der Congregation auf Ver-

*) Im Anfange dieses Jahrhunders ist das Gebäude dieser Congregation zu Paris niedergerissen worden, um für die Kirche von St. Sulpice den wünschenswerthen Raum zu schaffen und insbesondere den prächtigen Säulengang derselben sichtbar werden zu lassen.

innerlichung des katholisch-kirchlichen Lebens abgesehen, — im Gegensatz zu dem todten, äußerlichen und scheinheiligen Lebensmechanismus, den der Jesuitenorden förderte, auch wenn er es nicht wollte; und insofern hatte die Congregation von St. Sulpice, obschon sie sich entschieden zu den Jesuiten hielt, doch eine innere Berührung mit einer anderen religiösen Richtung und Strebung, von der damals die katholische Kirche Frankreichs in ihrem ganzen gewaltigen Bau erschüttert wurde, — nämlich mit dem Jansenismus.

St. Augustin ist einer der Heiligen der katholischen Kirche; aber seine Lehre ist von derselben erst vergessen und hernach (unter anderen Namen) verflucht worden. Der Bischof von Ypern, Cornelius Jansen († 1638), suchte nun in seiner Schrift „Augustinus," welche zwei Jahre nach seinem Tode gedruckt erschien, die der Kirche abhanden gekommene Lehre ihres Heiligen in derselben wieder zur Geltung zu bringen. Wie ein zündender Funke fiel das Wort des entschlafenen Bischofs in unzählige Gemüther, die in der erbärmlichen Lehre ihrer Kirche von der Gnade Gottes keine Ruhe und keinen Trost für ihre Herzen finden konnten. Alsbald vernahm man daher in allen frommen Kreisen Frankreichs ein Fragen nach dem, was eigentlich die freie Gnade Gottes sei, — im Unterschiede von den Gnadenspendungen, die die Kirche gewährte. Die Gedanken Augustin's standen aller Orten von den Todten auf, womit zugleich das Verlangen der Rückkehr zum Leben der alten Kirche und der Erneuerung ihrer Lebensformen lebendig ward*).

Wie ein Geistesblitz fuhr der neuerwachte Gedanke des Augustinismus in das alte, einige Stunden von Versailles in stiller Einsamkeit gelegene Frauenkloster Port-Royal des champs, aus welchem alsbald eine Feuersäule emporstieg, die weithin über ganz Frankreich leuchtete, aber auch das Herz der klerikalen Welt erbeben machten. Schien es doch, als wenn von dem einsamen Kloster aus die Kirche Frankreichs als eine Kirche Augustin's sich neu gestalten wollte! Denn während innerhalb der Klostermauern die frommen Frauen unter der Leitung ihrer Mutter Angelika sich in der strengsten Zucht des Lebens übten, fleißig in den Evangelien und Episteln der h. Schrift lasen und in sich wie in den zahlreichen Zöglingen, die sie zur Erziehung bei sich aufnahmen, ein wirklich geistliches Christenthum und daneben auch gute wissenschaftliche Bildung zu schaffen strebten, kamen von verschiedenen Seiten her Männer, deren viele um des Himmelreichs willen alle Ehren der Welt preisgegeben

*) Vgl. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, 1839—1844 und insbesondere Dreydorff, „Pascal, sein Leben und seine Kämpfe," Leipzig 1870.

hatten, bauten sich in der das Kloster umgebenden Einöde an, fast wie die Anachoreten der alten Zeit, und lebten still und fromm in fleißiger Händearbeit und in fleißigem Herzensgebet. Die Lehre, daß alles Gute und Gottwohlgefällige, was der Mensch zu thun vermöge, allein aus Gottes freier Gnade komme, und daß die Gnade in allen Denen, welche sie sich erwählt habe, unwiderstehlich wirke, war die neue Botschaft, welche damals von Port Royal und von allen Freunden des Klosters aus durch die Lande ging.

Freilich suchte die römische Curie diese neue Regung frommen Lebens alsbald mit ihrem Fluche zu ersticken. Aus Jansen's Schrift wurden fünf Sätze als ketzerisch ausgezogen, deren Verwerfung den Nonnen von Port-Royal und allen „Jansenisten" abgefordert ward. Die Zurückweisung dieser Forderung nahm allmählig die Behauptung an, welche auch in dem französischen Episcopat energische Vertretung fand, daß die fünf Sätze, so wie sie hingestellt wären, sich in Jansen's Schrift gar nicht vorfänden. Der mildgesinnte Papst Clemens IX. sah sich daher endlich genöthigt in einem Breve vom 28. September 1668 sie soweit zurückzuziehen, daß er bezüglich der Frage, ob jene Sätze in Jansen's Schrift wirklich enthalten wären, nur ein respectueux silence forderte, womit die Vertretung des wirklichen Inhaltes der Schrift Jansen's indirect freigegeben war.

Allerdings lag nach wie vor der Fluch des Papstthums auf dem frommen Kloster Port-Royal, der dasselbe endlich verzehrte. Im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts sind seine Mauern niedergerissen, selbst die Leichen, die in seinem Schatten geborgen waren, sind ausgegraben worden, und gegenwärtig bezeichnen nur Pappelbäume die Linien, in denen einst die Kreuzesarme des Klosters gebaut waren. Inzwischen aber gab doch die Paix de Clement vom 28. September 1668 der Augustinischen Richtung eine beschränkte Freiheit ihres Bekenntnisses, sodaß dieselbe innerhalb der nächsten Jahrzehnte in Frankreich immer festeren Boden gewann. Stark trat an derselben die ascetische Tendenz hervor; in dieser Stärke lag aber ihre eigentliche Schwäche. Denn indem der Jansenismus die Buße nur als Büßungen aufzufassen vermochte (was sich aus seinem Bestreben erklärt, sich mit seinem Augustinismus in das katholische Kirchenthum hineinzufügen) so konnte derselbe zur Erkenntniß des wahren Paulinischen Glaubens, der nur aus der wahren Buße hervorgehen kann, nicht gelangen. Darum war der Gegensatz der Jansenisten zum Protestantismus derselbe, wie der aller Katholiken Frankreichs. Der von den Jansenisten so hochgefeierte Abt von St. Cyran, Jean du Vergier de Hauranne, pflegte, wenn er protestantische Bücher zu lesen hatte, dieselben vorher

durch das Kreuzeszeichen zu exorcisiren. Allein, wennschon nach dem Jahre 1668 eine Reihe der Häupter des Jansenismus vor dem Zorne des Königs in's Ausland hatten fliehen müssen, theils weil sie ihm als Gegner der Jesuitenmoral denuncirt, theils weil sie als Gegner des von ihm beanspruchten Regalrechtes aufgetreten waren, so konnte es doch in den Jahren 1668—1693 (wo eine neue Verfolgung des Jansenismus begann) den Anschein gewinnen, als sollte die Augustinische Richtung ein Salz der Kirche Frankreichs werden. Denn schon hatte dieselbe die Bedeutung eines eigentlichen Kulturelementes des nationalen Lebens Frankreichs erlangt. Von den furchtbaren Wirkungen, welche Blaise Pascal mit seinen, gegen die Moraltheologie der Jesuiten gerichteten Briefen an einen Provinzialen hervorgebracht, hatte sich der Jesuitenorden zwanzig Jahre später noch nicht erholt. Im Gegensatz zu der faulen und den Geruch der Fäulniß hauchenden Moral der Jesuiten imponirte der Jansenismus durch die Strenge und Reinheit der Sitten, die er nicht allein lehrte, sondern in seinen Vertretern auch bethätigte. Dabei hatte derselbe in seinen Augustinischen Gedanken einen Schlüssel zum Verständniß der h. Schrift, welcher demselben zugleich den Werth und die Bedeutung der Schrift für das gläubige Leben verständlich machen, ihn zur Werthschätzung und zum Studium der h. Schrift anregen mußte. Die Jansenisten lasen daher viel in der h. Schrift und brachten diese thunlichst unter das Volk. Darum predigten sie auch gern und darum strebten sie eine Neugestaltung der Theologie an, die sich vor Allem auf die Autorität der Bibel gründen sollte. Vorzugsweise war aber ihre Tendenz auf das religiöse Leben gerichtet, wobei sie für die Uebung des Gebetes und insbesondere für den Gebrauch des h. Abendmahles, im Gegensatz zu dem herrschenden Mechanismus des religiösen Lebens der wesentlichen Innerlichkeit alles christlichen Gottesdienstes in einer Weise betonten, daß sie, bei aller Anerkennung der gesetzlichen Ordnung des katholischen Kultus, die Hierarchie nothwendig gegen sich zum Kampfe herausfordern mußten.

Unter den klerikalen Autoritäten der katholischen Kirche Frankreichs waren es damals vier, welche dem königlichen Hofe besonders nahe standen und darum vor allen anderen hervorragten, nämlich der Erzbischof Harlay de Chanvalon, ein gewandter Geschäftsmann, der lange Jahre die Diöcese Paris administrirte, der aber, leichtlebig, genußsüchtig und ehrgeizig wie er war, um seines persönlichen Einflusses am Hofe willen, an dem ihm Alles lag, sich ohne Mühe entschließen konnte, alle kirchlichen Rechte und Interessen der Krone zum Opfer zu bringen; ferner der Bischof Godet-des-Marais von Chartres, der Bischof Bossuet und der Abbé Fenelon.

Jaques Benigne Bossuet*), am 27. September 1627 zu Dijon geboren, hatte seine erste Bildung im Jesuitenkollegium seiner Vaterstadt erhalten. Seine theologischen Studien hatte er hernach in dem Collegium von Navarra zu Paris gemacht, wo er sich viel mit Augustin und Cartesius beschäftigte, insbesondere aber sich in die Scholastik des Thomas von Aquino vertiefte. Frühzeitig hatte er sich als imponirender Prediger und geschickter Bekehrer der Protestanten hervorgethan, weshalb sich bald die Aufmerksamkeit des Hofes ihm zuwandte. Im J. 1669 erhielt er das Bisthum von Condom übertragen, das er jedoch bald wieder abgab, um sich der Erziehung des Dauphin, die ihm vom König anvertraut worden war, ausschließlich zu widmen. Er verfaßte nun eine Reihe philosophischer und historischer Schriften, die theilweise noch in neuester Zeit dem Unterrichte in den höheren Schulen Frankreichs zu Grunde gelegt worden sind. — Nach Beendigung der Erziehung des Dauphin erhielt er zur Belohnung seiner Verdienste das Bisthum Meaux übertragen, wo die Ausrottung des Protestantismus seine erste oberhirtliche Fürsorge war. Von da an war er einer der einflußreichsten Prälaten der Monarchie. Seine äußere Erscheinung war würdevoll und einnehmend. Der König rief ihn oft zu sich, um sich seines einsichtsvollen Rathes zu bedienen; auf der Kanzel glänzte er nicht bloß durch den Zauber seiner Sprache und durch überraschende Wendungen, sondern nebenbei auch durch die Größe seiner Anschauungen und die Tiefe seiner Gedanken. Das wissenschaftliche Frankreich hat ihn daher wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit mit dem Namen des „letzten Kirchenvaters" ausgezeichnet. Sein Eifer war vor Allem auf unverletze Aufrechthaltung der kirchlichen Rechtgläubigkeit gerichtet. Die Interessen des inneren religiösen Glaubenslebens waren ihm ziemlich fremd, überhaupt war er keine in ihrem Inneren vom Geiste des Christenthums erfaßte Persönlichkeit, weshalb es ihm gar nicht schwer fiel, religiöse Interessen und Fragen in ziemlich roher Weise so zu behandeln, wie es sein Interesse erheischte.

Eine weit geistlichere Persönlichkeit als der geistliche Gewalthaber Bossuet war der Bischof von Chartres. Godet-des-Marais hatte in seinem vierzehnten Lebensjahre die in der Diöcese Rheims gelegene Abtei von Igny übertragen erhalten, hatte aber die Einkünfte derselben an die Armen vertheilen lassen. Seine theologischen Studien machte er in dem Seminar zu St. Sulpice unter der Leitung des frommen Superiors Tronson. Eifrigst machte er sich hier mit allen Erfordernissen einer wirk-

*) Vgl. Bossuet's Lebensbeschreibung vom Cardinal Bausset, Paris 1814, 4. Bd. 8° (deutsch von Feder, Sulzbach, 1820).

samen Seelsorge vertraut. Seine Uneigennützigkeit und Bescheidenheit wurden bald sprichwörtlich. Die Genüsse und Güter dieser Welt waren ihm gleichgültig. Als ihm die Nachricht von seiner Ernennung zum Bischof von Chartres überbracht wurde, traf man ihn in seinem kleinen Zimmer, das nur einen Tisch und einen Stuhl und zur Tapete eine Karte von Palästina hatte, vor dem Bilde des Gekreuzigten auf den Knieen liegend. Nur widerstrebend nahm er das ihm übertragene hohe Kirchenamt an, in welchem er nun mit vollster Hingabe seines Herzens seinen bischöflichen Obliegenheiten lebte. Als Bischof von Chartres war er zugleich Bischof von St. Cyr; und wie er nun die geistliche Leitung der von Frau von Maintenon daselbst errichteten Erziehungsanstalt auszuüben hatte, so hatte sich auch Frau von Maintenon selbst seiner geistlichen Führung anvertraut. Doch sah man ihn selten bei Hofe. Frau von Maintenon besuchte er gewöhnlich nur zu St. Cyr, und führte ihn irgend eine Angelegenheit nach Paris, so nahm er seine Wohnung in dem Seminar von St. Sulpice.

Franz von Salignac von la Motte Fénélon*) war als jüngerer Sohn des Marquis von Fenelon am 6. August 1651 auf dem Schloß Fenelon im jetzigen Departement Dordogne geboren. Von seinen frommen Aeltern mit großer Sorgfalt erzogen, hatte er sich, mit einer trefflichen Vorbildung ausgestattet, in das Seminar von St. Sulpice begeben, wo er sich unter Leitung des Abbé Tronson — einer schönen priesterlichen Persönlichkeit — mit großer Gewissenhaftigkeit für den geistlichen Beruf vorbereitete. Frühzeitig und mit großem Eifer widmete er sich der Seelsorge und dem Krankenbesuche; auch predigte er fleißig. Der Erzbischof Harlay von Paris, der seine seltenen Gaben erkannte, ernannte ihn daher zum Superior des Neu-Katholikinnenvereins zu Paris, wo er als Katechet und Erzieher mit großem Geschicke wirkte. Auch Bossuet wurde hier auf ihn aufmerksam und zog ihn an sich, zum großen Verdrusse des Erzbischofs Harlay, der gern der alleinige Gönner des jungen Abbé's gewesen wäre. Oft war Fenelon mit dem Bischof von Meaux auf dessen Landsitz Germigny in stiller Einsamkeit zusammen. Als seinen eigentlichen Beruf betrachtete Fenelon übrigens zur Zeit noch die Erziehung. Seine erste literarische Arbeit war die Schrift „De l'éducation des filles." Aber so groß war das Vertrauen, welches sich der junge, geistvolle und liebenswürdige Abbé durch seine Wirksamkeit im Hause der Nouvelles-Catholiques bei dem König erworben hatte, daß

---

*) Vergl. Bausset, Histoire de Fénélon, 1808 (3 Bde.) u. 1809. Dazu Tabaraud, Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénélon, Par. 1822. 8°.

dieser, der damals mit dem Plane umging, alle Protestanten des Königreichs mit oder ohne Gewalt zum Katholizismus zurückzuführen, einige Wochen nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes, auf den Vorschlag Bossuet's, den noch jugendlichen Fenelon mit der Mission in der Provinz Aunis und St. Saintonge (nicht in Poitou, wie gewöhnlich angegeben wird) betraute. Doch scheinen seine Erfolge hierbei (vom Herbst 1685 bis zum Frühling 1686) gering gewesen zu sein, nicht als ob es ihm an ächt-katholischem Bekehrungseifer gefehlt hätte, sondern weil es ihm widerstrebte, alle die brutalen Zwangsmaßregeln, durch welche andere Missionare ihre Bekehrungen zu Stande brachten, mit gleicher Härte zur Anwendung zu bringen*).

*) Douen sucht in seiner Schrift „L'intolérance de Fénélon. Etudes historiques d'après des documents pour la plupart inédits, (Paris 1872) zu beweisen, daß Fenelon ganz in derselben Weise in seinen Bezirken missionirt habe, wie es nach des Königs Befehl auch in anderen Theilen Frankreichs damals geschehen sei, und daß darum Alles, was über den angeblich ächt evangelischen Charakter der Missionsthätigkeit Fenelon's erzählt werde, als unhistorisch gelten müsse. Was Douen dem Erzbischof bezüglich seines Verhaltens in dem Neukatholikinnenhause zu Paris zur Last legt, ist schon früher (S. 188) erwähnt und erörtert worden. Auch sonst zieht der Verfasser noch mancherlei an, womit er den bisherigen Glauben der Geschichte an die milde Sinnesart Fenelon's als irrig erweisen zu können meint.

Douen's Buch verfehlte nicht, sobald es erschien, das größte Aufsehen zu machen. Im Allgemeinen ist es von der öffentlichen Meinung in Frankreich beifällig aufgenommen und beurtheilt worden. Doch hat dasselbe auch einen sehr lebhaften Widerspruch gefunden, gegen welchen sich Douen in der Revue des questions historiques, Par. 1874, S. 246 zu rechtfertigen suchte. Allein hiergegen trat alsbald ein Herr Ph. Tamizey de Larroque auf, der in der Revue des questions hist. S. 249—250 (in einer Gontaud, 10. Mai 1874 datirten Erklärung) darauf hinweist, daß alle Mittheilungen, welche Douen bezüglich der in dem Neukatholikinnenhause vorgekommenen Rohheiten gemacht habe, darum gar nichts zum Nachtheil Fenelon's beweisen könnten, weil Fenelon selbst auch nicht ein einziger Akt der Härte nachgewiesen worden sei. Auch wir sind oben S. 198 zu demselben Ergebniß gelangt.

Was nun Douen bezüglich der Missionsthätigkeit Fenelon's zur Sprache gebracht und demselben zum Vorwurf gemacht hat, so wird dadurch nur zweierlei bekräftigt, nämlich 1., daß der katholische Missionar Fenelon allerdings unter den Protestanten Frankreichs nicht in der Weise sein Missionswerk betrieben hat, wie ein evangelischer Sendbote etwa in Spanien oder unter armenischen, nestorianischen, abessinischen rc. Christen zu missioniren pflegt, daß aber 2., zwischen Fenelon's und der anderen damals in Frankreich thätigen Missionare Wirksamkeit insofern ein charakteristischer Unterschied zu bemerken bleibt, als Fenelon vor Allem durch Einwirkung auf die Ueberzeugung der Protestanten Propaganda zu machen suchte, und dabei wohl die Anwendung praktisch-wirksamer, auch recht

Seine gut katholische Anschauungsweise beurkundete übrigens Fenelon in der (grade infolge seiner Missionswirksamkeit unter den Protestanten abgefaßten) Schrift: Sur le ministère des pasteurs, worin er zu beweisen suchte, daß es dem Protestantismus an allen Voraussetzungen eines kirchlichen Gemeinschaftslebens (Succession, Tradition u. s. w.) fehle. Wie fest aber das Urtheil über Fenelon und dessen unvergleichliche Tüchtigkeit als Erzieher bei dem Hofe begründet war, zeigte sich im Jahre 1689, wo er von dem König zum Erzieher seiner Enkel, zunächst des Herzogs von Burgund, sowie des Herzogs von Anjou, späteren Königs von Spanien, und des Herzogs von Berry erwählt wurde. In der öffentlichen Meinung stand Fenelon damals schon so hoch, daß er bei jeder eintretenden Erledigung eines Bisthums als präsumtiver Nachfolger des verstorbenen Prälaten bezeichnet wurde. Nie aber sprach Fenelon bei

---

harter Maßnahmen nicht verschmähte, aber doch jede eigentliche Gewaltthat zur Unterstützung seiner Mission zurückwies, wogegen die Mission in allen übrigen Theilen Frankreichs in den scheußlichen Dragonaden das eigentliche Mittel ihrer Wirksamkeit sah. Fenelon ist allerdings, in seiner Missionsthätigkeit nicht von Fehlern freizusprechen, die einem evangelischen Missionare kaum möglich sind; aber er war eben kein evangelischer Missionar. — (Im Wesentlichen stimmt hiermit auch Herzog in seinem Aufsatz „Fenelon als Missionar unter den französischen Reformirten" Reformirte Kirchenzeitung 1861 überein.)

Das dritte, was Douen gegen die bisherige Auffassung der Persönlichkeit Fenelons geltend macht, sind einzelne Aeußerungen desselben über „seine frühere Freundin", Frau v. Guyon, welche allerdings sehr hart klingen, — weil Douen sie aus dem Zusammenhange herausgerissen hat. Douen sagt nämlich S. 45: Fénelon — — se montrait atroce à l'égard de son ancienne amie, Madame Guyon, enfermée à la Bastille „Il offre, dit M. Michelet (Louis XIV et le duc de Bourgogne p. 157), d'en tirer une rétractation, mais proteste, qu'il ne demande pas, qu'elle sorte de prison. „„Je suis content, qu'elle y meure, que nous ne la voyions jamais et que nous n'entendions plus parler d'elle"" (Bausset, II, 328—336). Et ailleurs: „„S'il est vrai, que cette femme ait voulu établir ce système damnable (de Molinos), il faudrait la brûlér, au lieu de la communier, comme l'a fait M. de Meaux."" — Welchen Mißbrauch Douen mit diesen Aeußerungen Fenelons treibt, ist aus dem unten (Absch. V. §. 1.) vollständig mitgetheilten Briefe Fenelons an Frau von Maintenon zu ersehen. Dieser Brief ist eine Apologie der Frau v. Guyon, worin er sich dieser so arg mißhandelten Dame in wärmster Weise annimmt. Er sagt hier auch von sich selbst, daß man ihn „verbrennen" möge, wenn er der Ketzerei ergeben sein sollte. Douen stellt nun das, was Fenelon zur Vertheidigung der Unglücklichen geschrieben hat und was in Wahrheit ein Ausdruck seiner Verehrung für dieselbe war, als Ausdruck wilden Hasses hin, — um Material zur Anklage Fenelons zu gewinnen! Douens Darstellung der Persönlichkeit Fenelons ist daher durchaus unhistorisch.

dem König in dieser Beziehung eine Bitte aus. Endlich erhielt er die Abtei St. Valery und kurz darauf (1694) das Erzbisthum Cambray übertragen, infolge dessen er zum großen Erstaunen des Königs die Abtei sofort zurückgab. Nach wie vor aber hatte Fenelon den lebhaftesten Verkehr mit dem Hofe, an welchem er durch seine wunderbare Kanzelberedtsamkeit wie durch seine einnehmenden Umgangsformen die Herzen Aller gewonnen hatte. Denn er hatte, wie St. Simon (in seinen Memoires, T. II. pag. 327) über ihn berichtet, „eine natürliche, sanfte, blühende, eindringend feine, doch auch edle und wohlgeordnete Beredtsamkeit. Sein Ausdruck war leicht, bestimmt, angenehm, so schön und so lichtvoll, daß er sich auch über die verwickeltsten und abgezogensten Gegenstände verständlich zu machen wußte. Dabei gab er sich nie die Miene, als blicke er tiefer als Andere; vielmehr richtete er sich nach der Fassungskraft eines Jeden, ohne es merken zu lassen; machte alles mit sich selbst vergnügt, und schien Jedermann zu bezaubern, so daß man sich weder von ihm trennen, noch sich seiner erwehren konnte, und sich immer wieder zu ihm hingezogen fühlte."

So verschiedenartig nun auch die Charaktere und Tendenzen dieser an dem Hof zu Versailles hervortretenden Prälaten waren, so waren dieselben doch in der gemeinsamen Vertretung Eines Gedankens geeinigt, der überhaupt der Grundgedanke des damaligen französischen Kirchenthums war, — daß nämlich die katholische Kirche Frankreichs ihren Schwerpunkt in sich selbst habe. Bei allen Genannten stand es als dogmatische Ueberzeugung fest, daß die Autorität des allgemeinen Concils über der päpstlichen stehe. Indem daher in Frankreich im Gegensatz zum Papalismus der Gedanke des Episcopalismus fest begründet war, so war es eine unter den Bischöfen ziemlich allgemein herrschende Ansicht, daß alle, die Kirche Frankreichs betreffenden Angelegenheiten vor einer Repräsentation des gesammten französischen Episcopats, vor einem Nationalconcil als oberster geistlicher Autorität der Kirche des Königreichs ihre definitive Erledigung zu finden hätten. Diese im französischen Episcopat herrschende Anschauung traf mit dem Bewußtsein des Königs zusammen, welches derselbe in den Worten aussprach: „L'état c'est moi," — und gipfelte daher in dem Gedanken, daß die Kirche des Königsreichs ihre Einheit und ihren Schwerpunkt in dem Königthum habe. Es waren dieses Anschauungen, von denen damals eben das ganze katholische Frankreich beherrscht war, — auch die Sorbonne, auch das Parlament, ja sogar auch die Jesuiten. Ludwig XIV. selbst gab diesem Bewußtsein seiner Kirchenhoheit, namentlich im Jahre 1673, in voller Stärke Ausdruck, indem er das Regalrecht, welches ihm nur in den alten Provinzen Frankreichs zustand, durch das

ganze Königreich hin als ein unveräußerliches Recht der Krone in Anspruch nahm. Papst Innocenz XI., der im Jahre 1676 unter dem Jubel des römischen Volkes den Stuhl Petri bestiegen, unterließ es nicht, dem königlichen Uebermuth in ebenso fester und entschiedener als ruhiger Haltung entgegenzutreten und namentlich gegen das Vorgehen des Königs hinsichtlich des Regalrechts im Jahre 1679 Einsprache zu erheben; aber schon im folgenden Jahre hielten sich die französischen Bischöfe (auf ihrer Versammlung zu St. Germain en Laye, im Juli 1680) für verpflichtet, dem Papste ihren tiefen Schmerz darüber kundzugeben, daß der h. Vater zu Rom es gewagt habe, dem ältesten Sohne der Kirche, dem Schutzherrn derselben, zu nahe zu treten; wobei sie dem Papste zugleich eröffneten, daß keine Macht der Welt im Stande sein würde, sie von ihrem Könige zu trennen. Den rechten katholischen Glauben an den heil. Vater hatte man daher in Frankreich nicht mehr*). Von welcher Tragweite dieses war, zeigte sich an den Ereignissen der beiden nächstfolgenden Jahre.

Auf den Antrag einiger Bischöfe berief der König ein von ihm ganz willkürlich zusammengesetztes und von ihm inspirirtes Nationalconcil**), welches am 30. Oct. 1681 von Bossuet eröffnet, am 19. März 1682 vier von demselben redigirte Artikel genehmigte, deren wesentlichster Inhalt folgender war:

1. Dem Papst und der Kirche ist von Gott die Gewalt über geistliche und zur ewigen Seligkeit gehörige Dinge nicht aber über weltliche und zeitliche ertheilt worden. Die Könige und Fürsten sind also nach göttlicher Ordnung in zeitlichen Dingen keiner geistlichen Gewalt unter-

---

*) Man vergleiche was die Prinzessin Elisabeth Charlotte von Orleans am 4. Novbr. 1701 an einen ihr verwandten Fürsten in Deutschland schreibt: „Ihr müßt nicht meinen, daß die französischen Catholischen so alber sein, wie die teutschen Catholischen. Es ist ganz Ein andere sach mitt, schir als wens Eine andere religion were. Es lest hir die heilige schrefft wer will. Man ist auch nicht obligirt ahn bagatellen vndt abgeschmackte miracle Zu glauben. Man helt hir den Papst nicht vor unfehlbar, Wie Er Monf. de Levardin Zu Rom excommunizirte hatt man hir Nur drüber gelacht; Man helt nichts auf wallfahrten vnd hundert dergleichen, warinen man hir Im landt ganz different Von den teutschen Catholischen ist, wie auch Von den Spaniern und Italienern." S. Reuchlin, Gesch. v. Port-Royal, B. II. Beil. S. 784.

**) Die Versammlung war, wie ein venetianischer Gesandter schrieb, „nach der Convenienz des Staatsministeriums berufen und aufgelöst, nach dessen Eingebungen geleitet." Vergl. Ranke, Gesch. der Päpste im 16. und 17. Jahrh. B. III. S. 164.

worfen, können nicht durch das Schlüsselamt abgesetzt, und ihre Unterthanen können nicht vom Eide der Treue losgesprochen werden.

2. Die vollkommene Gewalt in geistlichen Dingen kommt dem Papste nur in der Weise zu, daß zugleich die Beschlüsse des ökumenischen Concils von Kostniz, insbesondere die auf die Autorität der allgemeinen Concilien bezüglichen, volle Kraft und unverletzliche Geltung haben.

3. Daher ist der Gebrauch der apostolischen Gewalt nach den bestehenden Kirchengesetzen, insbesondere auch nach den Regeln, Gewohnheiten und Einrichtungen der gallikanischen Kirche zu moderiren.

4. Auch in Glaubenssachen sind die Bestimmungen des Papstes zwar von besonderem Gewicht, sind jedoch nicht irreformabel, so lange nicht zu denselben die Zustimmung der Kirche hinzukommt*).

Dieses waren die sogenannten Freiheiten der gallikanischen Kirche, durch deren Aufstellung der in derselben schon vorher herrschend gewesene Gallikanismus einen neuen eigenthümlichen Charakter gewann.

Seit dem Jahre 1682 bestand in der katholischen Kirche Frankreichs die Ordnung, daß päpstliche Entscheidungen, auch in Sachen des Glaubens, nur dann öffentliche Geltung erhielten, wenn der französische Episcopat und der König dieselben genehmigt hatten. Die Billigung und Annahme einer päpstlichen Entscheidung seitens des französischen Episcopats mußte sich außerdem aber in der Form einer Untersuchung äußern, auf Grund deren die Bischöfe bezeugten, daß sie die Sentenz des römischen Stuhles mit der heiligen Schrift und mit der Tradition der Kirche in Einklang gefunden hätten. Aber auch eine solche Entscheidung des gesammten gallikanischen Episcopats wurde erst dann rechtskräftig, wenn der König dieselbe mit seiner Autorität bekleidete.

Indem also im katholischen Frankreich dem Nationalconcil diejenige höchste Bedeutung beigelegt war, welche nach der herkömmlichen Lehre des Episcopalismus dem ökumenischen Concile eignete und indem zugleich alle Entscheidungen des Nationalconcils von der Autorität des Königs in einer solchen Weise abhängig gemacht wurden, daß im gallikanisch-kirchlichen Sprachgebrauche Ludwig XIV. als „äußerer" Bischof bezeichnet ward, so war hiermit die Katholicität des französischen Kirchenthums im Princip alterirt. Die gallikanische Kirche war aus dem ökumenischen Zusammenhange der römisch-katholischen Kirche so herausgehoben, daß sie mit derselben nur noch einen sehr losen, fast nur scheinbaren Connex

*) Diese quatuor propositiones ecclesiae gallicanae finden sich öfters, z. B. auch in Bausset's „Histoire de Bossuet," J. II, S. 174. im lateinischen Originaltext abgedruckt.

hatte. Denn die Sonne, um welche sich der französische Episcopat bewegte, war nun ausgesprochenermaßen nicht der Nachfolger Petri, sondern der König als Gesalbter Gottes auf Erden.

Von hier aus fällt auf die Aufhebung des Ediktes von Nantes das rechte Licht. Dieselbe erfolgte nicht sowohl im Interesse der Alleinherrschaft des Katholicismus im Königreich, sondern vielmehr darum, weil es in Frankreich keine mit dem Willen des Königs in Widerspruch stehende Religiosität und Frömmigkeit geben sollte. Es lebten damals in Frankreich, trotz aller Schädigungen, welche dem Protestantismus zugefügt waren, immer noch mehr als anderthalb Millionen Protestanten; und der Name des Protestanten war in der öffentlichen Meinung Frankreichs, wo er nicht mit wildem Ketzerhaß zusammentraf, geachtet. Denn im Allgemeinen kennzeichnete sich die protestantische Bevölkerung durch gute Sitte, durch fleißige Arbeit, durch geistige Bildung und durch äußern Wohlstand. Aber im Reiche Ludwig's XIV. konnte nicht zweierlei Religion sein. Daher erfolgte unter dem 22. October 1685 die für Frankreich so verhängnißvoll gewordene Aufhebung des Ediktes von Nantes, welche den protestantischen Glauben für ein Verbrechen erklärte, und welche von Bossuet als „le plus bel usage de l'autorité," von anderen wissenschaftlichen und kirchlichen Autoritäten Frankreichs aber in noch schamloserer Weise*) verherrlicht ward.

Am Hofe dampfte überhaupt um den König damals der Weihrauch auf, der die Sinne des alternden Selbstherrschers immer mehr bethörte. Man redete es ihm ein und er glaubte es auch, daß er durch Verfolgung und Ausrottung der Ketzerei in seinem Königreich die Menge der Sünden seines bisherigen Lebens bedecken könne. Mittelst seiner Dragoner, welche die Protestanten quälten, glaubte er wirklich Gott einen Dienst zu thun. Das ganze Leben am Hofe begann daher, wenigstens nach Einer Seite hin, eine bestimmt religiöse Farbe anzunehmen und insofern anders zu werden.

Allerdings war an demselben die Marquise Françoise Athénaiste de Montespan, die mit ihrer strahlenden und herausfordernden Schönheit und mit ihrem glänzenden und blendenden Witz das Herz des Königs umsponnen und demselben ehebrecherisch mehrere Kinder geboren hatte, noch immer der Mittelpunkt des prunkvollen, schimmernden und zuchtlosen Lebens, welches seit Jahren an demselben heimisch geworden war. Allein, bereits hatte die Wittwe des Humoristen Scarron als Erzieherin der

---

*) Vgl. die von Douen in der angezogenen Schrift L'intolérance de Fénélon S. 1 gelieferten Nachweisungen.

Kinder der Marquise von Montespan bei Hofe eine Stellung eingenommen, von welcher aus sie den König von seiner Geliebten mehr und mehr abzuziehen, und als Frau von Maintenon sich dem Herzen desselben nothwendig zu machen wußte.

Fräulein Françoise d'Aubigné war die Enkelin des glaubenseifrigen und beredten Calvinisten Agrippa d'Aubigné. Im Jahre 1635 geboren, hatte sie sich in früher Jugend zur Rückkehr in die katholische Kirche drängen und bereden lassen. Als Madame Scarron wurde sie wegen ihrer Schönheit, ihrer edeln Bildung und Herzensgüte in Paris bald ein Gegenstand der Beachtung, was noch mehr der Fall war, als sie durch den frühzeitigen Tod ihres Mannes Wittwe ward. Der Neigung ihres Herzens folgend, hatte sie vor, Erzieherin zu werden. Auch Frau von Montespan lernte sie kennen und gewann sie lieb. Nicht lange nachher handelte es sich darum, für die Kinder der Frau von Montespan eine Erzieherin zu gewinnen. Diese schätzte sich daher glücklich, als ihre frühere Freundin, Madame Scarron, sich bereit erklärte, die Leitung der Kinder zu übernehmen. So lernte auch Ludwig XIV. die Dame kennen, die ihm bald sein vollstes Vertrauen abgewann. Madame Scarron wurde daher allmählich in das Familienleben des Königs hineingezogen, wo sie aber nur in der bestimmten Absicht Platz griff, um der am Hofe herrschenden üppigen Leichtlebigkeit gegenüber vor Allem ihren eigenen Ruf sich unbefleckt zu bewahren und, soweit es ihr möglich sein würde, auf die Gesinnung des Königs einen religiösen Einfluß auszuüben. Bald sah sie auch, daß sie dem König gegenüber mehr erreicht hatte als sie anfangs gehofft: ihr Umgang wurde demselben unentbehrlich. Die nächste Folge dieses Verhältnisses war, daß sich die Beziehung desselben zur Königin, seiner Gemahlin, besserte, und daß der König die Marquise von Montespan nie mehr unter vier Augen sah. Nach dem Tod der Königin (im Juli 1683) war die bisherige Madame Scarron, nunmehrige Frau von Maintenon, die ausschließliche Vertraute des Königs, dem diese jedoch offen erklärte, daß sie auch den Schein eines unsittlichen Verhältnisses nicht zu ertragen wisse, weshalb Ludwig XIV. sich im Stillen mit ihr trauen ließ.

Der König begann nun eine Art häuslichen Lebens zu führen. Er war bereits verlebt, und Frau von Maintenon, wennschon immer noch eine stattliche Dame, war doch einige Jahre älter als er. Der König empfand den milden Hauch ihrer edeln, schönen Weiblichkeit und begann wirklich vor seinem bisherigen üppigen Leben einen Ekel zu empfinden. Man sah ihn plötzlich in seinem Hause als ernsten Sittenrichter auftreten, der anstößige Verhältnisse in seiner Umgebung nicht dulden wollte. Auch

wurde die königliche Oper beschieden, daß sie fernerhin in ihren Aufführungen jede Verletzung der Moralität zu vermeiden habe. Der Monarch fand sogar Geschmack an den Gesprächen über Religion, welche Frau von Maintenon häufig mit ihm anknüpfte. Das Gehör, welches die Dame in dieser Beziehung bei ihrem Gemahl fand, hatte aber für diese selbst Folgen, welche weiterhin verhängnißvoll werden mußten. Frau von Maintenon ist in ihrem Herzen niemals eine eifrige Katholikin gewesen. Sie liebte den biblischen Psalmengesang ihrer früheren Glaubensgenossen, und fühlte sich bei demselben wohler, als wenn sie eine Messe hörte. Indessen hörte sie doch die Messe sehr oft, indem sie nun einmal katholisch geworden war, und im äußeren spielte sie die Rolle einer recht bigotten Katholikin. Wennschon sich daher Frau von Maintenon in ihrem Herzen zu einer mehr innerlichen, mystischen Religiosität, für welche die Form des katholisch-religiösen Lebens eben nur Form war, getrieben fühlte, so sah sie sich doch durch zwei Dinge zur strengsten Vertretung der katholisch-kirchlichen Religiosität genöthigt, nämlich einerseits durch den Umstand, daß sie Convertitin war (woraufhin sie sich sehr oft angesehen wußte), und andererseits durch die religiöse Manie des Königs. In den Augen des Letzteren gab es nur Eine Art wirklicher Frömmigkeit, welche ihm mit katholischer Rechtgläubigkeit identisch war. Dem Gewissen des Wüstlings, in dessen Herzen die Werthschätzung des Altars als einer Stütze des Thrones und eines Trostes für sein Sündenleben mit einem teuflischen Hasse gegen alle evangelischen Bekenner des Namens Jesu Christi wild und wüst durcheinander gingen, konnte nur die greifbare Form der Tröstungen des Katholicismus genügen. In die Verhältnisse sich fügend, befleißigte sich daher Frau von Maintenon ebenso in ihrem religiösen Verkehr mit dem König ihre katholisch-kirchliche Rechtgläubigkeit außer Zweifel zu stellen, als sie der Welt gegenüber sich die Wahrung ihres sittlichen Rufes ihr eifrigstes Anliegen sein ließ. In letzterer Beziehung war sie im Ganzen aufrichtig, in ersterer Hinsicht coquettirte sie. Frau von Maintenon hat es daher geschehen lassen, daß sich der König die Ausrottung des Protestantismus in seinem Reiche zur Aufgabe machte; sie hat ihn sogar dazu aufgemuntert. Doch sah sie es nicht gern, wenn davon gesprochen wurde. Nach Außen hin erschien sie gern als die wohlwollende Beschützerin aller dem Interesse christlicher Barmherzigkeit und insbesondere einer christlichen Erziehung der Jugend dienenden Bestrebungen. Ihr eigentliches Schooßkind war daher die von ihr gestiftete Erziehungsanstalt zu St. Cyr.

Frau von Maintenon, die in ihrer hohen geistigen Bildung, in ihrer ansprechenden Weiblichkeit und in ihrer praktischen Geschicklichkeit eine ganz

besondere Begabung als Erzieherin besaß, hatte sich, sobald ihr die erforderlichen Mittel zu Gebote standen, die Errichtung einer Anstalt zur Aufgabe gemacht, in welcher unbemittelte Töchter vom Adel erzogen werden sollten. Sie hatte es mit einer solchen Einrichtung zuerst in Montmorency, hernach zu Rueil versucht. Indessen wurde der Zudrang zu diesem Institut sehr bald so groß, daß zur Unterhaltung desselben die Mittel der Frau von Maintenon nicht mehr ausreichten. Daher nahm sie schließlich die Hülfe des Königs in Anspruch, der mit ihr die Errichtung einer ganz neuen Erziehungsanstalt beschloß. Frau von Maintenon hatte es dem König klar gemacht, daß Frankreich einer Reform der Sitten bedürfe und daß dieselbe in der Jugend des Adels begonnen und begründet werden müsse. Im Sinne des Königs konnte aber nur die Hingabe an das Interesse der Krone das Recht eines Anspruchs auf eine von derselben zu gewährenden Unterstützung begründen. Daher wurde es zwischen Ludwig XIV. und Frau von Maintenon (1686) festgestellt, daß die zu errichtende Erziehungsanstalt vorzugsweise für solche Töchter vom Adel bestimmt sein sollte, deren Väter im Dienste der Krone verarmt wären. Zu diesem Zwecke wurde nun alsbald aus einer Anzahl geistlicher Damen, welche sich hierzu bereit finden ließen und welche sich durch ein einfaches Gelübde verpflichteten, eine Congregation hergestellt, welche in St. Cyr ihr klösterliches Domicil erhielt. Zur Entwerfung der Regeln des Hauses zog Frau von Maintenon eine Anzahl von Geistlichen zu Rathe, denen sie besonderes Vertrauen schenkte, den Jesuiten-Pater und berühmten Controversprediger Bourdaloue, den Generalsuperior der Lazaristen, P. Joly, die beiden Vorsteher der auswärtigen Missionen Tiberge und Brisacier, den Abbé Godet des Marais, nachherigen Bischof von Chartres, den Bischof d'Aranthon von Genf und insbesondere Fenelon. In kurzer Zeit waren der Congregation von St. Cyr, die unter der Sonne der königlichen Gunst rasch aufblühte, Hunderte von adligen Töchtern zugeführt und Frau von Maintenon, die sich in dem großen Gebäude eine Zelle vorbehalten hatte, kam fast jeden dritten Tag in das Haus, das sie nunmehr als ihre eigentliche Heimath ansah. St. Cyr war daher auch der Mittelpunkt der eigenthümlichen Geselligkeit, die sich an Frau von Maintenon angeschlossen hatte. Hier empfing sie zumeist die Besuche der Geistlichen, die sie ihres Umganges gewürdigt hatte; hier in dem Erziehungshause sah man insbesondere die Abbé's Fenelon und Godet-des-Marais; doch war auch der Jesuitenpater Bourdaloue bei Frau von Maintenon nicht selten zu finden. Außerdem war es vorzugsweise die Familie Beauvilliers, mit welcher dieselbe den innigsten Verkehr unterhielt. Der Herzog Paul von Beauvilliers, der im Jahre 1685 die

Stelle eines Präsidenten des kgl. Finanzkollegiums übertragen erhielt, war mit der zweiten Tochter Colbert's vermählt, deren beide Schwestern sich mit den Herzögen von Chevreuse und Mortemare verehelicht hatten. Diese drei Schwestern und Schwäger, durch gleichen Adel der Gesinnung und durch gleichen Eifer für die Interessen des katholischen Glaubens auf das Engste untereinander verbunden, bildeten einen in sich festgeschlossenen Familienkreis, der von jeher sein Mißfallen an dem üppigen Treiben der Frau von Montespan ohne Scheu kundgegeben hatte. Nie hatten sich dieselben in den Kreisen dieser übermüthigen Dame sehen lassen.

Gegenüber der Frivolität, welche das Leben am Hofe Ludwig XIV. von jeher gekennzeichnet, ließ sich also jetzt in der Umgebung der Frau von Maintenon, und somit auch des Königs, eine bessere, ernstere Gesittung wahrnehmen, welche vielfach auch von aufrichtiger Religiosität getragen war. Daneben fand sich hier aber auch viel bigottes Wesen ein, dem es nur an der äußern kirchlichen Form lag, und welches zur unsittlichsten Intrigue sich jederzeit bereitfinden ließ. Man wußte, wie viele Fäden in der Hand der Frau von Maintenon zusammenliefen und daß unzählige Zwecke nur hier und durch den Einfluß derer, welche das Vertrauen der hohen Dame besaßen, erreicht werden konnten. Daher legte auch die schnödeste Selbstsucht und die hinterhaltigste Bosheit am Hofe der Frau von Maintenon das Gewand der innigsten Devotion an, um sich ihres mächtigen Einflusses versichern zu können. Das Schlimmste aber war, daß Frau von Maintenon, so verständig und erfolgreich sie auch auf den König einzuwirken wußte, sich selbst in der Auffassung religiöser Lebensfragen schließlich nur durch die Neigung, durch die Laune und durch das Vorurtheil desselben bestimmen ließ.

---

§. 2.

Die Verurtheilung des Michael de Molinos.

Der Schlag, welcher den Jesuitenorden in der Person Segneris getroffen, war für denselben eine ernste Mahnung, sich über das, was hiermit eigentlich geschehen sei und was er dem Geschehenen gegenüber zu thun habe, nach allen Seiten hin ins Klare zu bringen.

Jesuitismus und Quietismus waren Gegensätze, zwischen denen es keine Vermittlung gab. Der Quietismus lehrte eine Vollkommenheit des christlichen Lebens, vor welcher das, was der Jesuitismus als die höchste Stufe christlicher Religiosität hinstellte, als ein überwundener Standpunkt

des vollendeten Christen erschien. Gelangte daher der Quietismus in der Kirche zur Herrschaft, so war es um das, was der Jesuitenorden anstrebte, geschehen. Daß aber Jenes am Ende der Fall sein möchte, war um so mehr zu befürchten, als nicht nur die quietistische Richtung im romanischen Gebiete der Kirche schon die weiteste Verbreitung gefunden hatte, sondern auch Molinos, wie alle Welt wußte, sich der ganz besonderen Huld und Protection des Papstes erfreute, der als entschiedener Gegner der Jesuitenmoral bereits energisch genug hervorgetreten war.*)

Diese Stellung des Papstes Innocenz XI. zu Molinos war daher die Ursache, weshalb der Jesuitenorden den Quietismus eben in der Person des Molinos zu erfassen und zu zermalmen beschloß.**)

Nach Lage der Dinge war dieses aber nur so möglich, daß der Papst (da Molinos durch das Gericht der Kirche als rechtgläubig anerkannt worden war) von Außen her auf politischem Wege gezwungen ward, Molinos preiszugeben. Der Orden beschloß daher in Paris, am Hofe des Königs seinen Hebel anzusetzen.

Dem Pater Lachaise fiel es hier nicht schwer den König darüber aufzuklären, daß die Lehre, welche von Molinos und von zahlreichen Anhängern desselben vorgetragen und verbreitet werde, pure Ketzerei sei, auf deren schleunigste Unterdrückung man umsomehr bedacht sein müsse, als zu einer Zeit, wo das Königreich mit so vieler Mühe und Arbeit von der Irrlehre des Calvinismus befreit worden sei, die Kirche Frankreichs durch den Quietismus aufs Neue erschüttert zu werden Gefahr laufe, — zumal da in unbegreiflicher Weise selbst der Papst dem Haupte der neuen Secte seine Gunst zuwende. Was Ludwig XIV. aus dem Munde seines Beichtvaters hörte, wurde demselben alsbald von anderer Seite her bestätigt, — und sofort ließ daher der König (im Frühling des Jahres 1685) auf gesandtschaftlichem Wege dem Papste vorstellen, wie befremdend es ihm erscheinen müsse, daß S. Heiligkeit in ihrem Hause einen Mann unterhalte und begünstige, der offen-

---

*) In der Bulle vom 2. März 1679 hatte Innozenz XI. nicht weniger als 62 Dogmata Moralistarum e Societate Jesu, imprimis Azorii, Sanchez, Lessii, Laymanni, Tilliutii, Tamburini aliorumque verworfen, und alle diejenigen, welche diese Sätze der Jesuitenmoral fernerhin lehren würden, mit der Excommunicatio latae sententiae bestraft.

**) Daß die Jesuiten es gewesen sind, welche die Verurtheilung des Molinos geplant und bewirkt haben, erhellt aus den sofort mitzutheilenden Nachweisungen. Auch berichtet Weißmann in seiner Introductio in memorabilia eccles., P, I. p. 29: Gloriosum sibihoc reputant Jesuitae in hunc usque diem ut patet ex Diario Trivult, ad annum 1711. Art. CI.

bare Ketzereien lehre und das Volk zur Geringschätzung der gottesdienstlichen Ordnung der Kirche verleite.*)

Mit Staunen hörte der Papst, welche Anschuldigungen Ludwig XIV. gegen den von ihm so hochverehrten Molinos bei ihm vorbringen ließ, und am liebsten hätte er dieselben ganz auf sich beruhen lassen. Sicherlich war er berechtigt anzunehmen, daß, wenn er mit Bezugnahme auf das von der Inquisition über Molinos gefällte Urtheil die Rechtgläubigkeit des Letzteren bezeuge, der König sich bei dieser Erklärung beruhigen werde. Allein der Jesuitenorden hatte in der Interpellation des Königs das Mittel gewonnen, durch welches er zum Verderben des Molinos wirksam auftreten konnte, weshalb es derselbe bei dem Papste durchsetzte, daß die Sache dem Inquisitionstribunal überwiesen ward. Wie aber bei diesem zu operiren sei, wußte man bereits.

Sofort (im Mai 1685) wurden Molinos und Petrucci (welcher letztere in demselben Jahre für den Quietismus mit einer neuen Schrift: mistici enigmi disvelati, worin er eine zur Beschaulichkeit hindurchgedrungene Seele sich über die Wege zur Vollkommenheit aussprechen ließ, veröffentlicht hatte) vor die Inquisition gefordert, und kurz nachher wurde der erstere ins Gefängniß geworfen. — Der Jesuit Esparza, welcher des Molinos Guida spirituale einst approbirt hatte, verschwand damals in Rom und ward nie wieder gesehen. Man erzählte sich, daß er irgendwo eingemauert worden sei.

Molinos war also nun in der Gewalt der Inquisition; allein das Einzige, was man hiermit erreichte, war, daß das Inquisitionstribunal der spanischen Kirche, sobald dasselbe die Verhaftung des Molinos erfahren hatte, über dessen Guida spirituale das Verdammungsurtheil sprach, — zum größten Aerger der römischen Inquisitoren, welche in diesem Vorgehen des spanischen Gerichtshofes eine Beleidigung ihrer Autorität sahen. Was mit Molinos zu beginnen sei, wußte man nicht. Nachdem die in seinem Hause massenhaft vorgefundenen Briefe mit Beschlag belegt

---

*) Der anglikanische Bischof Gilbert Burnet theilt in dem vierten Reisebericht, welchen er in der Schrift: „Some letters containing an account of what seemed most remarkable in travelling thro Switzerland, Italy etc. in the years 1685 and 1686 veröffentlichte, von Rom aus Folgendes mit: Molinos hath many priests in Italy, but chiefly in Naples. — So the Jesuits, as a provincial of the ordre assured me, finding, they could not ruin him by their own force, got a great King, that is now extremely in the interests of their order, to interpose and: to represent to the Pope the danger of such innovations. — Genau dasselbe berichtet der Verf. der Three letters S. 35: It is believed that the Jesuits at Rome proposed the matter of Molinos to P. la Chaise as a fit reproach to be made to the Pope in that Kingsname etc.

worden waren, hielt man ihm vor, daß er ausweislich derselben eine, über das ganze katholische Europa sich erstreckende Correspondenz unterhalten habe, welchen Vorhalt Molinos mit der Bemerkung erwiderte, daß die Ausdehnung seines brieflichen Verkehres, den er gar nicht gesucht habe, ihn doch unmöglich zum Verbrecher stempeln könne. Die öffentliche Meinung, die anfangs durch die Nachricht von der Verhaftung des Molinos überrascht war, beruhigte sich übrigens allmählig, indem sie in diesem Vorgehen gegen den allgemein so hochverehrten Priester einen der nicht selten vorkommenden Handstreiche der Inquisition sah, welche für denselben ohne ernstliche Folgen sein würde.

So vergingen zwei Jahre, in denen die Inquisition gegen Molinos nichts Anderes zu thun wußte, als daß sie ihn im Kerker festhielt. Die ganze Angelegenheit schien eingeschlafen zu sein.

Da endlich entschloß man sich gegen den Verhaßten, dessen Verderben beschlossen war, rücksichtslos vorzugehen.

Die Akten der Untersuchung, welche die Inquisition mit Molinos anstellte, sind nie veröffentlicht worden;*) die römische Curie hat es für angemessen gefunden, dieselben nie an das Licht des Tages treten zu lassen, weshalb sich auch über die Motive des schließlichen Vorgehens nichts Bestimmtes sagen läßt. Soviel sich aber aus den über den Gang des Processes vorhandenen Nachrichten entnehmen läßt, war für die Entschließungen der Inquisition im Februar 1687 Folgendes entscheidend:

Die quietistische Mystik hatte während der letztverflossenen Jahre in allen katholischen Ländern Europas eine Verbreitung gefunden, daß es den Anschein gewann, als würde dieselbe in nicht sehr ferner Zeit factisch in der katholischen Kirche zur ausschließlichen Herrschaft gelangen.**)

Hierzu kam daß in den Massen, welche in Molinos ihr geistliches Oberhaupt verehrten, aller Orten sich Ausschreitungen gegen die kirchliche Ordnung, Geringschätzung der Messe und der öffentlichen Gottesdienste überhaupt, Mißachtung der Sakramente, insbesondere des Sakra-

*) Allerdings findet sich in Bossuet's Schrift: Instruction sur les états d'oraison eine Abhandlung unter dem Titel: Actes de la condamnation des Quiétistes angehängt; allein diese Abhandlung enthält von den Akten der gegen Molinos geführten Untersuchungen gar nichts.

**) Vgl. Hist. abreg. de l'Eur. Mai 1687, P. II, p. 488: „Il y a peu de villes en Italie, où il n'y ait un bon nombre de Quiétistes, et on assure que dans la seule ville de Naples il y en a près de vingt mille.“ Juin 1687, P. II, p. 604 sqq: „On est surpris à Rome du prorgrès, que la Secte de Molinos a fait dans si peu de tems. Non seulement il y'a peu de villes où il n'ait des disciples; il y a même très-peu de communauté religieuse tant d'hommes que de femmes on l'on ne découvre quelqu'un de ses sectateurs.“

mentes der Buße, und Unkirchlichkeit der Gesinnung hervortrat, was den erwünschtesten Anlaß geben konnte, Molinos als den Urheber dieser Ausschreitungen hinzustellen*).

Indessen konnte das Alles doch noch nicht genügen, um vor der öffentlichen Meinung der katholischen Kirche Molinos als verdammungswürdigen Verbrecher erscheinen zu lassen. Hierzu war es erforderlich, daß über Molinos allerlei Gerüchte in Umlauf gesetzt wurden, welche geeignet waren, ihn in einem unsicheren Lichte erscheinen zu lassen. Man sprach darum davon, daß Molinos ein Spanier sei, daß in Spanien die Sekte der Alumbrados existire, deren Lehre die seinige ganz verwandt sei; daß es in Spanien viele heimliche Muhamedaner und Juden gebe, von denen er vielleicht abstammen könnte, in welchem Falle er dann am Ende gar nicht getauft sei**).

Solche und andere Gerüchte würden ausgestreut, wurden hier und da aus Leichtfertigkeit oder Bosheit geglaubt und dann vergrößert und vergröbert weiter erzählt, so daß sich die Zahl derer, welche gegen ihn eingenommen waren allmählich mehrte.

Allein auch mit diesen Praktiken konnte man noch nicht zum Ziele kommen. Wollte man der öffentlichen Meinung gegenüber die Verurtheilung des Molinos möglich machen, so mußte derselbe als der schändlichsten Vergehen gegen die christliche Moral überführt hingestellt werden. Dieses war nun freilich ohne die niederträchtigste Verläumbung nicht möglich. Allein die Lehren des Molinos von den Versuchungen und Anfechtungen, denen man nicht Widerstand leisten, sondern als göttlichen Fügungen

---

*) Three letters S. 27: In short, every body was that thought either sincerely devout, or that at least affected the reputation of it, came to be reckoned among the Quietists: and if these persons were observed to become more strict in their lives, more retired and serious in their mental devotions, yet there appeared less zeal in their whole deportment as to the exteriour parts of the religion of that church. They were not so assiduous at mass, nor so earnest to procure masses to be said for their friends: nor were they so frequently either at confession or in processions: so that the trade of those that live by these things was sensibly sunk.

**) Three letters S. 27—28. They remembred the stray of the Illuminated men of Spain, and said, he was a spaw nof the same sect. — — — — Becaase Molinos was by his birth a Spaniard, it has been given out of late, that perhaps he was descended of a Jewish or Mahometan race, and that he might carry in his blood, or in his first education, some seeds of tbose religions, which he has since cultivated, with no less art than zeal; yot this last calumny has gained but little credit at Rome, tho it is said, that an order has been sent to examine the registers of the baptism in the place of his birth, to see if his name is tho be found in it or not.

in Demuth sich unterwerfen sollte, die Lehre von der Gleichgültigkeit der äußern Handlung, wenn nur der höhere Theil der Seele sich rein und unbefleckt erhalte, konnte ganz geschickt benutzt werden, um Molinos als Vertreter spezifisch unsittlicher Lehren zu brandmarken, womit dann Gerüchte über vorgekommene moralische Gräuel im Leben des Molinos von vornherein als glaubwürdig hingestellt waren.

Indem daher in den über das Verfahren der Inquisition gegen Molinos vorhandenen Nachrichten nur von diesen drei Dingen die Rede ist, so muß angenommen werden, daß es eben diese Erwägungen waren, auf Grund deren sich dieselbe entschloß, im Februar 1687 gegen Molinos und dessen Anhang in Rom einen vernichtenden Streich auszuführen.

Am 9. Februar 1687 wurden auf Befehl der Inquisition gegen 70 Personen, darunter der Graf Vespiniani und dessen Gemahlin, auch mehrere Geistliche ins Gefängniß geworfen. Die Anklage gegen dieselben lautete dahin, daß sie die kirchlichen Gottesdienste und Andachtsübungen vernachlässigt, sich geringschätzig über dieselben ausgesprochen, daß sie täglich communicirt hätten, ohne zur Beichte zu gehen u. s. w.

Ganz Rom war mit Schrecken erfüllt, als man hörte was geschehen war. Allgemein wurde es als ganz unfaßlich bezeichnet, daß die Inquisition eine Verfolgung gerade Derer beginne, welche wegen ihrer seltenen Frömmigkeit bekannt und geachtet waren. In buntem Gewirre tauchten daher die wunderlichsten Gerüchte auf und durchflogen die Stadt. Man hatte von einer Deputation gehört, welche das Inquisitionstribunal an den Papst abgesandt habe; und alsbald erzählte man sich, die Inquisition habe selbst den Papst, freilich nicht als Statthalter Christi und St. Peter's Nachfolger, sondern als Benedetto Odeschalchi wegen seiner Gesinnung und Rechtgläubigkeit zur Rechenschaft gezogen*). Thatsache war, daß eine Abordnung der Inqusition am 13. Februar bei dem Papste eine Audienz hatte, und daß dieser, alt und schwach wie er war und durch das Auftreten des Königs von Frankreich, wie der Inquisition, eingeschüchtert, seitdem der letzteren ihren völlig freien Lauf ließ.

---

*) Three letters, S. 39: The most surprising part of the wohle story was, that the Pope himself came to be suspected as a favourer of this new heresy; so that on the 13. of February some deputed by the court of the Inquisition to examine him, not in the quality of Christs Vicar or St. Peters successor, but in the single quality of Benedict Odescalchi. What passed in that audience, was too great a secret for me to be able to penetrate into it. But upon this there were many and strange discourses up and down Rome. Der Berichterstatter erzählt nun weiter, daß infolge dessen er und andere „heretiks" spöttisch die Katholiken zu Rom gefragt hätten, wo denn nun eigentlich des Papstes Infallibilität stecke.

Zwei Tage nach jener Audienz der Inquisition bei dem Papste, am 15. Februar 1687, ließ das h. Offizium durch sein erstes Mitglied, den Cardinal Cibo, ein (auffallenderweise nicht in lateinischer, sondern in italienischer Sprache abgefaßtes) geheimes Rundschreiben an alle Bischöfe in Italien ergehen, worin dieselben darauf hingewiesen wurden, daß sich in ihren Diöcesen an vielen Orten Conventikel gebildet hätten, in denen, unter dem Vorgeben der Uebung des Gebetes der Ruhe oder des reinen Glaubens Ketzereien gelehrt und viele Seelen in Irrthümer verstrickt würden, weshalb die Bischöfe auf diese Versammlungen, denen oft ganz unberufene Directoren vorstünden, ein wachsames Auge haben, und wo dergleichen von ihnen entdeckt würden, gegen sie einschreiten und sie, nöthigenfalls mit Hülfe der Gerichte, unterdrücken sollten*).

Auch ernannte das Offizium eine Commission zur Visitation der Klöster; aber mit Entsetzen ersah die Inquisition aus den Berichten derselben, daß die Ketzerei gerade in den Klöstern noch weit über ihr Vermuthen hinaus Ausbreitung erhalten hatte. Ueberall begegnete man Mönchen und Nonnen, welche ihre Rosenkränze abgelegt und die Kruzifixe und Bilder bei Seite gestellt hatten, um ausschließlich dem inneren Gebete zu leben. Auf die Frage, warum sie die kirchlichen Gebete und Ceremonien vernachlässigten, antworteten sie: Ihre Beichtväter hätten ihnen gesagt, daß dergleichen Uebungen nur für Kinder der Welt, nur für Anfänger auf dem Wege des Heiles wären; die zur Vollkommenheit Gelangten hätten diese Uebungen, sowie den Gebrauch der Bilder und Ceremonien zu meiden, weil sie durch dieselben in dem inneren Gebetsleben nur gestört würden; deshalb müßten die Vollkommenen sich auch der inneren bildlichen Vorstellung entäußern, und dürften sich Gott in keiner Weise unter einer Gestalt denken, welche immer nur ein Product menschlicher Einbildungskraft sei. Die Anrufung Gottes in einem Gebet mit

---

*) Der Anfang des interessanten Schriftstückes (welches der Verf. der Three letters S. 51—52 mittheilt) lautet:

Essendo venuto à notitia di questa sacra congregatione, che in diversi luoghi d'Italia si vadino poco à poco erigendo, e forse anche si siano erette certe scuole ò compagnie, fratellanze o radunanze ò con altro nomi ò nelle chiese ò nelli oratorii ò in case private à titolo di conferenze spirituali, ò siano di sole donne, ò di soli huomini, ò misti, nelle quali alcuni direttori spirituali inesperti della vera via dello Spirito calcata da Santi o fosse anche malitiosi sotto titolo d'instradare l'anime per l'oratione, che chiamano della quiete ò di pura fede interna: — hanno perciò questi miei Em. Signori colleghi generali inquisitori stimato opportuno di significare à V. E. con la presente, che si fa circolare à tutti gli ordinarii d'Italia, acciò si compiaccia d'invigilare sopra qualsivoglia nuove adunanze etc.

hörbaren Worten störe die innere Andacht, und für die Vollkommenen bestimmte Gebetsformeln vorschreiben heiße der göttlichen Liebe Schranken setzen; die Starken und Vollkommenen bedürften der kirchlichen Sinnbilder nicht, da es ihnen von Gott verliehen sei, Gott gleichsam von Angesicht zu schauen. Die gelehrte Theologie habe in ihren Augen keinen Werth, denn der dunkele und unentwickelte, aber demüthige und liebevolle Glaube, der sich in immerwährender Andacht und tiefem Stillschweigen darstelle, sei weit besser als alle Subtilitäten der Wissenschaft. Uebrigens wäre ihre Weise der Andacht durchaus nicht neu, da alle Mystiker dieselbe lehrten, wie sie auch in den Schriften des Molinos und Petrucci dargestellt sei, welche ja viele Male mit Genehmigung der Inquisition gedruckt wären.

Die Berichte, welche die Visitatoren nach Rom einsandten, versetzten daher die Inquisition in immer größere Bestürzung. Denn immer klarer schien es sich herauszustellen, daß die Zukunft der Kirche der neuen Secte gehören werde. Schleunigst, aber wiederum ganz geheim, wurden daher die geistlichen Obern angewiesen, die in den sectirerischen Kreisen vorhandenen häretischen Schriften einzuziehen und zu unterdrücken und die Sectirer zum Besuche der kirchlichen Gottesdienste und zur Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten anzuhalten. Auch fand man es angemessen die in den Conventikeln herrschenden Irrlehren in neunzehn Artikeln kurz und klar darzustellen und diese Darlegung derselben mit belehrenden und warnenden Zusätzen in allen Diöcesen Italiens zu verbreiten*). Allein mit allen diesen Maßnahmen wurde doch wenig erreicht. Die geheimen Erlasse der Inquisition wurden bekannt, wurden in zahllosen Abschriften verbreitet und waren der Spott aller Welt, indem die öffentliche Meinung in ihnen nichts Anderes als ein frevelhaftes Attentat gegen die wirkliche ernste Frömmigkeit sah. Denn nicht nur galten bei dem Volke die „Stillen im Lande" als diejenigen, welche es mit der Frömmigkeit wirklich ernst nahmen und sich eines wirklich ehrbaren Wandels befleißigten, sondern auch unter den Bischöfen waren gar viele der quietistischen Mystik entschieden zugethan, weshalb dieselben wenig geneigt waren, die Befehle der Inquisition zur Ausführung zu bringen**). Hierzu kam, daß die

---

*) Dieser Erlaß (welcher von dem Verf. der Three letters S. 55—66 im italienischen Originaltext mitgetheilt ist) führte den Titel: Errori principali di quelli, che esercitano l'oratione di quiete.

**) Vgl. was der Verf. der Three letters S. 43 sagt: The circular letter produced no great effects; for most of the Italian bishops were either extremely unconcerned in all those matters, or were inclined tho Molinos's method; and whereas it was intended, that this as well as all the other orders, thate come

quietistische Lehre selbst im Jesuitenorden ihre Anhänger hatte, und daß sogar derjenige Jesuit, welcher in Rom als der gelehrteste und frömmste bezeichnet ward, Appiani, als notorischer Ketzer gefänglich eingezogen werden mußte. Der Unglückliche ward nie wieder gesehen; die Einen wollten hernach bald wissen, daß er im Gefängniß wahnsinnig geworden sei, Andere sagten, er habe seine Irrlehren abgeschworen, und die Jesuiten erzählten, er sei bußfertig und gläubig gestorben. Man weiß nicht was unter dem Fluche der Inquisition aus ihm (wie aus dem, ebenfalls des Quietismus angeklagten Jesuiten Esparza) geworden ist. In den Kreisen der Quietisten selbst galt es aber zur Zeit noch als ganz unzweifelhaft, daß die gute Sache der inneren Frömmigkeit aus dieser Verfolgung, welche ihr die Inquisition bereite, schließlich siegreich hervorgehen müsse, welche Ueberzeugung sich namentlich in den zahlreichen Drohbriefen voll Hohnes und Spottes aussprach, die dem Inquisitionstribunal in Rom zugingen*).

Mehr jedoch als über diese ärgerlichen Aeußerungen der öffentlichen Meinung war das h. Offizium über das Verhalten des Papstes erbittert, der, wennschon er die Inquisition vollständig frei gewähren ließ, dennoch in allerlei Weise sein Mißfallen an dem Verfahren derselben kundgab. Dem Cardinal Alderano Cibo, Cardinallegaten zu Avignon gegenüber, der als des Molinos' und Petrucci's Gönner allgemein bekannt war, soll sich Innocenz sehr unwillig darüber geäußert haben, daß das h. Offizium ganz unnöthig unter den Gemüthern Aufregung hervorrufe. Auch hatte man gehört, daß der Papst seinem Freunde Petrucci gestattet habe Molinos im Gefängniß einen Besuch zu machen**) und daß er

from the inquisition, should be kept secret, yet it goes abroad, and copies of it were in all peoples hands, so that this gave the Romans the more occasion to discourse of these matters, which troubled the inquisitors extreamly, who love not to have the world look into their proceedings, nor to discant upon them.

*) Three letters S. 48—49: The prisons of the Holy Office were full, and the terror of this matter had struck so many, that nobody could guess when or where it should stop. It is said, that the inquisitors have found in some of their examinations, that they have to do with men that are learneder than themselves: and that their prisoners are steady and resolute. It is also said, that their friends abroad have expressed a great concern for them, and for the cause of their sufferings, and that many letters have been writ to the inquisitors, wishing them to considers well what they do to their prisoners; and assuring them, that they will maintain their interests, and that they are ready to seal them with their blood.

**) Three letters S. 49: It is certain, the Pope and Cardinal Cibo are much troubled, to see that this matter is gone so far and is now so much talked of. Cardinal Petrucci is still much in the Pope's favour, and was suffered not long ago to go visit Molinos.

demselben längst den Cardinalshut verliehen haben würde, wenn ihm nicht die Jesuiten (vor denen Petrucci, das Schlimmste befürchtend, sich zu bergen suchte) mit ihrem Protest gegen dieses Vorhaben entgegengetreten wären. Man stritt sich noch in Rom darüber ob dieses Gerücht gegründet sei oder nicht, als man eines Tages Petrucci und zwei andere Anhänger des Molinos (Caraffa und Ciceri) mit dem Cardinalshut wirklich in der Oeffentlichkeit erscheinen sah.

Das Einzige, was dem gegenüber die Inquisition zu thun vermochte, war, daß sie Molinos, um denselben einen Widerruf abzupressen, den derselbe verweigerte, auf die Folter spannte. Daneben war man aber auch geschäftig, über das Leben des Molinos in sittlicher Beziehung die ungeheuerlichsten Gerüchte auszusprengen; und bald stand es wirklich in der öffentlichen Meinung Rom's fest, das die Inquisition in Molinos einen Heuchler und ein Scheusal sähe, welches im Verkehr mit Frauen als Seelenführer und Beichtvater das Vertrauen zur geistlichen Autorität in schändlichster Weise gemißbraucht habe.

Diesen Gerüchten wurde zunächst freilich nur von Denen Glauben geschenkt, welchen die ernste Frömmigkeit und die ängstlich-strenge Lebensführung der Anhänger des Molinos widerwärtig war; aber allmählig fanden dieselben auch in anderen Kreisen Glauben, so daß die öffentliche Meinung Roms über den einst so hochverehrten Priester urplötzlich eine andere geworden war.

Wie es scheint, war gerade dieses der Anlaß, daß die Inquisition im Quirinal um die Mitte des Sommers 1687 um so energischer auf Beendigung des Prozesses hinarbeitete und auf den Unglücklichen einen um so härteren Druck ausübte, mit welchem das Ketzergericht auch endlich erreichte was es erreichen wollte.

Gott allein weiß, welche Mittel die Inquisitoren anwendeten, um endlich der Welt verkündigen zu können, Molinos selbst habe sich der Ketzerei und schwerer Vergehen schuldig erklärt; aber diese Vergehen bereue er und seine Irrlehren wolle er abschwören, weshalb er zu lebenslänglicher Klosterhaft verurtheilt sei.

Durch ein Decret der Inquisition vom 28. August 1687 wurde Michael Molinos schuldig erklärt, gottlose Lehren vorgetragen, verbreitet und ausgeübt zu haben. 68 Sätze, welche man theils aus seinen Schriften, theils aus Erklärungen seiner Anhänger geschöpft, wurden als „ketzerisch, gotteslästerlich, frommen Ohren anstößig, keck, alle christliche Zucht untergrabend und vernichtend, als empörend“ hingestellt. Alle seine Bücher und Handschriften sollten zum Verbrennen ausgeliefert, und wer dieselben bei sich zurückhalte, sollte mit dem Banne bestraft werden.

Die Inquisition war sich bewußt, daß sie ein staunenswerthes Ergebniß, einen Wendepunkt in der inneren Gestaltung des Katholicismus herbeigeführt, daß sie eine That gethan hatte, wie deren noch keine in ihren Akten verzeichnet, als sie sich mit Molinos zum Ziele gekommen sah. Daher sollte der öffentliche Akt der Abschwörung des Molinos mit allem äußeren Pomp, den die römische Kirche überhaupt zu entfalten vermochte, in Scene gesetzt werden.

Einige Tage vor dem hierzu bestimmten 3. Sept. 1687 wurde an mehreren öffentlichen Plätzen Roms ein Edict publicirt, in welchem der Papst allen denen, welche sich an der bevorstehenden Feierlichkeit durch ihr Erscheinen in der Kirche Minerva betheiligen würden, die Gnadenspende eines Ablasses von 15 Jahren zusagte.

Schon am frühen Morgen des 3. September war infolge dessen die Kirche von immer größer anschwellenden Menschenmassen umwogt. In der Kirche Minerva waren eine Menge reservirter Tribünen für die Cardinäle, für die Bischöfe, für das h. Offizium, für Fürsten und Gesandten und für den Verurtheilten hergerichtet. Endlich erschien der Letztere, von einem Mönche begleitet und von Sbirren umgeben. In seinen Mienen sprach sich stille Ruhe und der Friede eines guten Gewissens aus. Zu Bekannten, welche er in der Nähe sah, sprach er die Worte: „Vedete un uomo infamato mà pentito.“ Das erste war er in Wirklichkeit; das andere sollte er in dem mit ihm vorzunehmenden Acte sein! Zunächst wurde er nun in eine Kapelle geführt, in welcher er einige Erfrischungen zu sich nahm. Endlich waren die erwarteten 23 Cardinäle, die Generäle, die verschiedenen Orden, eine große Zahl von Fürsten und Fürstinnen, der spanische Gesandte und andere hervorragende Persönlichkeiten, deren Anwesenheit bei dem vorzunehmenden Akte das h. Officium wünschte, erschienen. Das Gedränge der Massen war so arg geworden, daß die Reihen der Schweizergarde durchbrochen, dabei viele Personen verwundet wurden und schleunigst eine Verstärkung der Wache herbeigeschafft werden mußte.

Nachdem nunmehr alles vorbereitet, wurde Molinos mit einem gelben, vorn und hinten ein rothes Kreuz zeigenden Büßergewande angethan und in den gebundenen Händen eine brennende Kerze haltend herbeigeführt, von Sbirren auf einem Stuhle emporgehoben und auf den für die Execution bestimmten Platz gebracht. Vor den Cardinälen verneigte er sich hier mit tiefer Ehrerbietung. Bei Eröffnung des Aktes wurde nun zunächst von mehreren Dominicanern, welche mit einander abwechselten, der Prozeß und das Urtheil des Offiziums vorgelesen. Die Vorlesung dauerte mehrere Stunden und mehrere Male hörte man in der Menge

den Ruf „al fuoco“ laut werden; doch behaupteten die Freunde des Molinos, daß diese Stimmen bestellt und bezahlt gewesen wären. In dem vorgelesenen Dekret wurde Molinos zu lebenslänglicher einsamer Klosterhaft verurtheilt. Täglich sollte er in dem Kerker einmal das apostolische Symbolum hersagen, zweimal den Rosenkranz beten, wöchentlich sollte er dreimal fasten, alljährlich viermal an den hohen Festtagen beichten und außerdem, so oft es sein Beichtvater für heilsam halte, das Abendmahl empfangen.

Nachdem die Vorlesung beendet war, kniete Molinos nieder und leistete einen Eid, worin er alle Ketzerei abschwur. Ein hierüber von einem Notar aufgesetztes Protokoll wurde von Molinos unterzeichnet, worauf ihm ein Commissar des Papstes die Absolution ertheilte. —

Der grausige Akt war hiermit beendet. Molinos wurde zunächst in die Sakristei der Kirche und hierauf gegen Abend in das Dominicanerkloster San Petro Montorio abgeführt. Die Masse des wilderregten Pöbels, vor deren Händen die Wache ihn kam schützen konnte, schrie wiederholt: „al fiume! al fuoco!“ Hierüber bestürzt, bat Molinos um die Gestattung zum Volke reden zu dürfen, was ihm indessen verweigert ward.

Endlich stand Molinos vor der geöffneten Thür der kleinen gewölbten Zelle, hinter der sich ihm für immer die Welt verschließen sollte. „Lebe wohl, mein Vater“, sprach er zu dem ihn begleitenden Dominicaner, „wir sehen uns wieder am Tage des Gerichtes, und dann wird es sich zeigen ob die Wahrheit auf meiner oder auf eurer Seite gewesen ist!“ — Mit diesem seinem allerletzten Worte nahm Molinos Abschied von dem Mönch und von der Welt.

Am folgenden Tage wurde eine ähnliche Procedur wie mit Molinos mit zwei Anhängern desselben, den Brüdern Leoni, deren einer Priester war, vorgenommen. Der jüngere Bruder, Antonio Maria Leoni, wurde zu lebenslänglichem Gefängniß, sein sechzigjähriger Bruder, Simon Leoni, ein Mann mit schneeweißem Haar, der in Priesterkleidung ausgestellt war, wurde zu zehnjähriger Haft verurtheilt. Von Cardinälen waren diesmal nur vierzehn bei dem Akte zugegen; dagegen war die Masse des niederen Volkes, welche sich in die Minervakirche gedrängt hatte, noch größer als am vorigen Tage.

Molinos war nun aus der Welt verschwunden; er war wie lebendigen Leibes begraben. Im Jahre 1693 hörte man, er sei gestorben; aber vier Jahre später — gerade zu der Zeit, wo Bossuet und die anderen französischen Bischöfe in Rom durch alle möglichen Intriguen die Verurtheilung Fenelon's betrieben, und mit innerem Erbeben an den möglichen Fall der Freisprechung desselben dachten, — wurde in den öffentlichen

Blättern Roms die Nachricht verbreitet, daß Molinos am 29. Dez. 1697 entschlafen sei. Zugleich wurde mitgetheilt, daß er vorher ganz unzweideutig über das Aergerniß, welches er der Kirche gegeben, seine tiefste Reue ausgesprochen habe und daß er daher als reuiger Sohn der Kirche mit dem Segen der Sterbesakramente versehen worden sei. Allgemein aber sprach man damals, daß Molinos vor seinem Tode ganz plötzlich erkrankt sei und an starken Erbrechungen gelitten habe, daß er daher offenbar vergiftet worden sei.

In dem Dominicanerkloster St. Pedro Montorio wurde späterhin ein Stein mit der Aufschrift gezeigt: QUI E IL CORPO DEL D. D. MOLINOS IL GRAN HERIT. — Hier also ist die Leiche des Entschlafenen beigesetzt; aber wie und wann das Leben desselben unter den Händen der Inquisition zu Ende gegangen ist, — das ist zur Stunde noch ein Geheimniß.

---

§. 3.

Die von der römischen Inquisition verurtheilten 68 Propositionen der quietistischen Mystik und die Verurtheilung Petrucci's.

Hunderte von kirchlichen Autoritäten, welche kanonisch mit dem Rechte der Prüfung und Beurtheilung theologischer Schriften ausgestattet waren, hatten theils den Guida spirituale des Molinos, theils die Schriften anderer Verfasser, von denen ganz dieselbe Lehre vorgetragen war, approbirt. Die kirchliche Approbation der quietistischen Mystik war aus einem ganzen Jahrhundert nachweisbar. Schließlich hatte sogar die römische Inquisition, hatte selbst das Oberhaupt der Kirche die Rechtgläubigkeit der quietistischen Mystik des Molinos anerkannt. Es war aber hernach dem Jesuitenorden gelungen, die Inquisition von der Unvereinbarkeit des Quietismus und der römischen Kirchenlehre zu überzeugen; und diese war endlich dahin gelangt, dem Papst Innocenz XI., der im Quietismus das Ideal katholischer Frömmigkeit sah, zur Reprobirung desselben zu vermögen. Die katholische Kirche hatte hierdurch mit einer hundertjährigen Tradition gebrochen; ihre hierarchische Autorität hatte sich selbst in's Angesicht geschlagen.

In dem mit Zustimmung des Papstes veröffentlichten Dekret der Inquisition vom 28. August 1687, welches hernach auf päpstlichen Befehl am 3. September desselben Jahres, alter Sitte gemäß, am Vatican und an zahlreichen Plätzen zu Rom ausgehängt und öffentlich bekannt gegeben

wurde, war Molinos als ein Sohn des Verderbens hingestellt, der durch Wort und Schrift gottlose Lehren vorgetragen, der dieselben sogar in's Leben eingeführt und durch sie, unter dem Vorwande des Gebetes der Ruhe (praextextu orationis quietis) im Widerspruch mit der kirchlichen Ueberlieferung die Gläubigen von der wahren christlichen Religion und Frömmigkeit in die größten Irrthümer und Greuel verführt habe. Was nun fernerhin als quietistische Irrlehre gelten sollte, war von der Inquisition in folgenden 68 Sätzen*) hingestellt worden:

1. Es ist nothwendig, sich zum Nichts zu machen und seine Seelenkräfte zu vernichtigen; und dieses ist der innere Weg.

2. Thätig wirken zu wollen ist eine Sünde gegen Gott, welcher der Alleinwirkende sein will, und darum ist es nöthig, sich in ihn ganz zu verlieren (abbandonarsi) und hernach wie ein todter Körper zu sein.

3. Das Vornehmen (li voti), irgend etwas zu thun, ist ein Hinderniß der Vollkommenheit.

4. Die natürliche Activität streitet mit der Gnade und hindert die Wirksamkeit Gottes und die wahre Vollkommenheit, denn Gott will in uns wirken ohne uns.

5. Dadurch, daß die Seele nichts wirkt, vernichtigt sich (s'anniente, sese annihilat) dieselbe und kehrt zu ihrem Anfang (principio) und zu ihrem Ursprung zurück, welcher ist das Wesen Gottes, wo sie umgewandelt und vergöttlicht (divinizzata, deificata) bleibt und Gott dann in sich selbst bleibt, denn alsdann sind es nicht mehr zwei geeinigte Wesen, sondern Eins allein; und so lebt und herrscht Gott in uns und in diesem Thätigsein (esser opperativo) vernichtigt sich die Seele.

6. Der innere Weg ist der, in welchem man weder Licht noch Liebe

*) Die von der Inquisition verurtheilten Sätze werden hier nach dem Abdruck des Originals mitgetheilt, welches A. H. Francke in seiner lat. Uebersetzung des Guida spirituale (Manuductio spiritualis, Lips. 1687) im Anhang unter dem Titel veröffentlicht hat: Decretum Innocentii XI. Pont. Rom contra D. Mich. de Molinos et eius sectam una cum propositionibus a clero Romano publice feria quinta die 28. Augusti, MDCLXXXVII. damnatis. Juxta exemplar Romae et Florentiae impressum. — Ein auf der Hof- und Staatsbibliothek zu München aufbewahrtes Manuskript mit dem Titel Processo di Molinos enthält 263 Propositioni, in denen die Inquisition die dem Molinos zur Last gelegten Irrlehren mit der Gegenrede desselben bezüglich der Hauptpunkte zusammengefaßt hat. Diese 263 Sätze beweisen, daß die Inquisition Vieles, was sie dem Unglücklichen anfangs zum Verbrechen anrechnen wollte, später hat fallen lassen, beweisen aber auch, daß die Inquisition damals sich noch thunlichst an das in den Schriften des Molinos Vorliegende hielt, während sie hernach, als sie ihre 68 Propositionen aufstellte, sich die gewissenlosesten Verdrehungen und Lügen erlauben zu können glaubte.

noch Ergebenheit (Gelassenheit, rassegnazione) kennt, und wo es nicht nöthig ist Gott zu erkennen; und so geht es gut.

7. Die Seele darf weder an Belohnung, noch an ein Paradies, noch an die Hölle, noch an den Tod, noch an die Ewigkeit denken.

8. Sie darf nicht wissen wollen ob sie nach dem Willen Gottes wandelt, ob sie in denselben ergeben ist oder nicht; auch ist es nicht nöthig, daß sie ihren Zustand oder ihr eigenes Nichts kennen wolle, sondern sie muß sich wie ein todter Körper verhalten.

9. Die Seele darf sich nicht erinnern, weder ihrer selbst, noch Gottes, noch irgend einer Sache. Auf dem innern Wege ist jede Reflexion der Seele schädlich, auch über ihre menschlichen Handlungen und über ihre eigenen Fehler.

10. Wenn man Jemandem mit seinen eigenen Fehlern Aergerniß giebt, so ist es nicht nöthig darauf zu achten, wenn nur nicht der Wille vorhanden ist, Aergerniß zu bereiten. Auf seine eigenen Fehler nicht achten zu können ist eine Gnade Gottes.

11. Auf Zweifel, welche darüber erwachen, ob man recht wandelt oder nicht, ist es nicht nöthig zu achten.

12. Wer seinen freien Willen an Gott hingegeben hat, der darf sich um keine Sache kümmern, weder um die Hölle noch um das Paradies, noch ob er ein wahres Verlangen nach der eigenen Vollkommenheit oder der Tugend, noch der eigenen Heiligkeit, noch des eigenen Heiles habe, bezüglich dessen sich die Seele auch von jeder Hoffnung auf dasselbe reinigen muß.

13. Ist der freie Wille Gott übergeben worden, so muß man ihm auch die Sorge und den Gedanken bezüglich aller unserer Dinge überlassen, und man muß es geschehen lassen, daß er in uns, ohne uns, seinen göttlichen Willen thue.

14. Wer sich dem göttlichen Willen überlassen hat, dem geziemt es nicht, Gott um irgend etwas zu bitten, weil das Bitten, als Akt des eigenen Willens und eigener Wahl, eine Unvollkommenheit und ein Begehren ist, daß der göttliche Wille sich nach dem unserigen gestalte und nicht der unserige nach dem Willen Gottes. Das Wort des Evangeliums „bittet und ihr werdet empfangen“ ist von Christus nicht für die inneren Seelen gesagt worden, welche ja keinen Willen haben wollen und soweit kommen, daß sie Gott um nichts bitten können.

15. So wie diese Seelen Gott um nichts bitten dürfen, so dürfen sie ihm auch nicht für etwas danken, weil das eine ebenso wie das andere ein Akt des eigenen Willens ist.

16. Man darf nicht Ablaß (indulgenze) der durch die eigenen Sünden verdienten Strafe suchen, weil es besser ist, der göttlichen Gerechtigkeit

zu genügen als die Barmherzigkeit zu suchen, denn jenes geht aus der reinen Liebe zu Gott hervor und dieses aus der interessirten Liebe (amore interessato) zu uns, und ist weder Gott wohlgefällig noch verdienstlich, denn es ist nichts Anderes als das Kreuz fliehen wollen.

17. Hat sich der freie Wille, die Sorge und der Gedanke unserer Seele Gott überlassen, so darf man die Versuchungen nicht mehr beachten und man darf ihnen nur negativen Widerstand leisten, ohne sich Mühe zu geben. Fühlt die Natur dieselben, so muß man es geschehen lassen, daß sie dieselben eben fühlt, weil es Natur ist.

18. Wer im Gebete sich der Bilder, Figuren, Gestalten und der eigenen Vorstellungen bedient, der betet Gott nicht im Geiste und in der Wahrheit an.

19. Wer Gott liebt, wie die Vernunft ihn darstellt oder wie der Verstand ihn erfaßt, der liebt nicht den wahren Gott.

20. Wenn Jemand sagt, daß man im Gebete, wann Gott nicht zur Seele spricht, mit der Erwägung und mit dem Gedanken sich helfen müsse so beruht dieses auf Unkunde. Gott redet niemals; sein Reden ist Wirken und er wirkt immer in der Seele, wenn diese ihn nicht mit ihren Erwägungen, Gedanken und Thätigkeiten hindert.

21. Man muß im Gebete mit einem dunkeln und allgemeinen Glauben in Ruhe beharren und muß jeden anderen, besonderen und unterschiedenen Gedanken an die Eigenschaften Gottes und an die Trinität vergessen, und man muß so in der Gegenwart Gottes weilen, um ihn anzubeten, ihm zu dienen und ihn zu lieben, jedoch ohne Handlungen hervorzubringen; denn solches Zeug genügt Gott nicht.

22. Diese Erkenntniß des Glaubens ist nicht ein von der Creatur hervorgebrachter Akt, sondern eine Erkenntniß, welche ihr von Gott gegeben ist, von welcher die Creatur gar nicht weiß, daß sie dieselbe hat, und auch nicht nach erlangter Erkenntniß weiß, daß sie dieselbe gehabt hat. Dasselbe gilt von der Liebe.

23. Die Mystiker unterscheiden mit St. Bernhard in der Scala Claustralium vier Stufen: das Lesen, die Meditation, das Gebet und die eingegossene Contemplation. Wer immer in dem ersten bleibt, geht niemals zum zweiten über. Wer immer in dem zweiten bleibt, gelangt niemals zum dritten, welches unsere erworbene Contemplation (contemplazione acquistata) ist, in der man sein ganzes Leben bleiben muß, wofern nicht Gott die Seele, ohne daß diese es erwartet, zur eingegossenen Contemplation (contemplazione infusa) herauszieht. Hört diese auf, so muß die Seele auf die dritte Stufe zurückkehren und auf derselben verbleiben, ohne sich wieder auf die zweite oder erste Stufe zu begeben.

24. Wie viele Gedanken auch, selbst unreine, gegen Gott, gegen die Heiligen, den Glauben und die Sakramente, während des Gebetes auftauchen: wenn sie einerseits nicht freiwillig genährt und andererseits nicht durch einen Akt des Willens verscheucht, sondern mit Indifferenz und Resignation ertragen werden, so hindern sie nicht das Gebet des Glaubens, sondern machen es im Gegentheil umso vollkommener, als die Seele gegenüber dem göttlichen Willen umso resignirter ist.

25. Auch wenn Jemand vom Schlafe übereilt wird und einschläft, so ist er dennoch wirklich im Gebet und ist in wirklicher Contemplation, weil Gebet und Resignation, Resignation und Gebet Eins und Dasselbe sind, und weil eben so lange als die Resignation auch das Gebet andauert.

26. Jene drei Wege, der reinigende, der erleuchtende und der vereinigende, sind der gröste Unverstand, der in der Mystik je gesagt worden ist, da es nicht mehr als Einen, d. h. den inneren Weg giebt.

27. Wer die wahrnehmbare Andacht (devozione sensibile) begehrt und ausübt, der begehrt und sucht nicht Gott sondern sich selbst; und wer auf dem inneren Wege geht, der thut übel daran, sie ebenso an heiligen Orten wie an festlichen Tagen zu suchen und mit Anstrengung zu erstreben.

28. Der Ekel vor geistlichen Uebungen ist gut, denn so wird die Eigenliebe gereinigt.

29. Wenn eine innerliche Seele einen Widerwillen gegen Gott und die Tugend hat und kalt bleibt ohne innere Erwärmung zu fühlen, so ist dies ein gutes Zeichen.

30. Alles Wahrnehmbare, welches sich auf dem geistlichen Wege wahrnehmbar macht, ist abscheulich, schmutzig und unrein.

31. Niemand, welcher meditirt, übt die wahren inneren Tugenden aus, welche nicht mit den Sinnen erkannt zu werden vermögen. Man muß die Tugenden verlieren.

32. Für diese innerlichen Seelen bedarf es weder vor noch nach der Communion einer anderen Vorbereitung oder Danksagung, als daß sie in der gewohnten passiven Resignation verbleiben. Denn darin ist die Liebe, welche in vollkommnerer Weise Genugthuung leistet als alle die anderen Akte der Tugend, die man thun könnte und die man auf dem gewöhnlichen Wege thut. Wenn bei dieser Gelegenheit der Communion Erregungen der Selbsterniedrigung, des flehentlichen Bittens oder der Danksagung auftauchen, so muß man sie unterdrücken, so oft man nicht erkennt, daß sie besondere Eingebungen Gottes sind; denn sonst sind sie Eingebungen der noch nicht erstorbenen Natur.

33. Die Seele, welche diesen inneren Weg geht, handelt übel, wenn

sie an festlichen Tagen eine besondere Anstrengung machen will, um irgend ein andächtiges Gefühl zu haben, da für eine innerliche Seele alle Tage, alle Feste gleich sind. Dasselbe gilt von den heiligen Orten, da alle Orte diesen Seelen gleich sind.

34. Gott mit der Zunge und mit Worten danken ziemt sich nicht für innerliche Seelen, welche still sein müssen, ohne Gott, der in ihnen wirkt, ein Hinderniß zu bereiten; und je mehr sie sich Gott mit Resignation ergeben, umso mehr erfahren sie, daß sie nicht ein Unservater beten können.

35. Für die Seelen dieses inneren Weges ziemt es sich nicht, daß sie Handlungen, auch tugendhafte Handlungen, nach eigener Wahl und Thätigkeit thun, denn sonst würden sie nicht abgestorben sein. Auch dürfen sie nicht Handlungen der Liebe in Beziehung auf die Madonna, die Heiligen und die Menschheit Christi thun; denn da dieses äußerlich wahrnehmbare (sensibili) Gegenstände sind, so ist auch die Liebe zu denselben äußerlich.

36. Keine Creatur, auch nicht die Madonna, darf in unserem Herzen thronen, weil Gott dieses allein einnehmen und besitzen will.

37. Auch im Falle der heftigsten Versuchung darf die Seele nicht unterschiedliche Akte der entgegengesetzten Tugenden thun, sondern muß in der vorgenannten Liebe und resignirenden Ergebung beharren.

38. Das freiwillig übernommene Kreuz der Mortificationen ist lästig und ohne Frucht und muß darum fahren gelassen werden.

39. Die heiligsten Werke und die Pönitenzen, welche die Heiligen gethan haben, genügen nicht, um von der Seele eine einzige Anfechtung hinwegzunehmen.

40. Die selige Jungfrau that niemals ein äußeres Werk und war doch die heiligste aller Heiligen; daher kann man zur Heiligkeit auch ohne äußere Werke gelangen.

41. Gott erlaubt und will, um uns zu demüthigen und um uns zur wahren Umbildung zu bringen, in einigen vollkommenen, auch nicht vom Teufel besessenen Seelen, daß der Dämon in ihrem Leibe Gewalt braucht und sie fleischliche Handlungen begehen läßt, auch im wachenden Zustand, auch ohne Verdunkelung des Geistes, indem er ihnen physisch die Hände und andere Glieder gegen ihren Willen bewegt. Dasselbe gilt bezüglich anderer ihrer Handlungen, die an und für sich sündhaft, dennoch in diesem Falle keine Sünde sind, da die Einwilligung in sie nicht da ist.

42. Es kann der Fall eintreten, daß jene heftigen Erregungen, welche zu fleischlichen Handlungen antreiben, gleichzeitig auf Seiten zweier Per-

sonen stattfinden, nämlich eines Mannes und einer Frau, und daß daraus seitens Beider Ein Akt hervorgeht.

43. Gott machte in den vergangenen Zeiten Heilige mittelst der Tyrannen, heutigen Tages macht er sie mittelst der Dämonen, welche dadurch, daß sie die genannten heftigen Erregungen in ihnen hervorbringen, es verursachen, daß diese sich selbst noch geringschätziger ansehen, sich in sich selbst vernichtigen und sich mit Resignation Gott überlassen.

44. Hiob lästerte Gott und sündigte dennoch nicht mit seinen Lippen, denn es geschah durch die gewaltsame Einwirkung des Teufels.

45. St. Paul erlitt in seinem Körper eine solche gewaltsame Einwirkung des Teufels, weshalb er schrieb: „Nicht das Gute, welches ich will, thue ich, sondern das Böse, welches ich nicht will, das thue ich."

46. Diese gewaltsamen Einwirkungen sind das angemessenste Mittel, um die Seele zu vernichtigen und sie zur wahren Umbildung und Vereinigung kommen zu lassen. Es giebt keinen anderen Weg und es ist dieses der leichteste und sicherste Weg.

47. Wenn diese gewaltsamen Einwirkungen kommen, so muß man den Satan gewähren lassen, ohne selbst etwas zu thun nnd ohne sich anzustrengen. Man muß in seinem Nichts bleiben; und wenn auch Pollutionen*) und noch viel schlimmere Dinge eintreten, so darf man sich doch nicht beunruhigen lassen oder Scrupeln, Zweifeln und Befürchtungen Raum geben; denn die Seele wird dadurch nur umso erleuchteter, befestigter und reiner und gewinnt die heilige Freiheit. Vor Allem braucht man nicht zu beichten, und man handelt am heiligsten, wenn man dergleichen nicht beichtet; denn so besiegt man den Teufel und gewinnt einen Schatz des Friedens.

48. Der Teufel, welcher solche gewaltsame Einwirkungen hervorruft, giebt hernach den Gedanken ein, daß dieses schwere Fehler sind, um die Seele zu beunruhigen, damit sie nicht auf dem inneren Wege fortschreite. Um daher diesem die Kraft zu nehmen, ist es das Beste, hiervon nichts zu beichten; denn diese Dinge sind noch geringer als verzeihliche Sünden.

49. Hiob bewirkte infolge gewaltsamer Erregung des Teufels zu derselben Zeit**) Pollutionen, wo er reine Hände zu Gott erhob; wenn wir in diesem Sinne den Text von Hiob 16 auslegen.

---

*) Im Originaltext finden sich noch die hier nicht übersetzten Worte vor: et atti osceni con le mani!

**) Im italienischen Originaltext sind hier noch die Worte con le sue mani eingeschoben!

50. David, Jeremias und viele heilige Propheten erlitten solche gewaltsame Erregungen dieser unreinen äußeren Werke.

51. In der heiligen Schrift giebt es viele Beispiele von gewaltsamen Erregungen zu äußeren sündhaften Akten, z. B. bei Simson, der mit Gewalt sich selbst mit den Philistern umbrachte, ein fremdes Weib ehelichte und mit der Hure Delila Unzucht trieb, welches Alles sonst verboten und Sünde gewesen sein würde; bei Judith, die dem Holofernes vorlog, bei Elisa, welcher die Kinder verfluchte; bei Elias, welcher zwei Hauptleute mit den Schaaren des Königs Ahab verbrannte. Ob dann die gewaltsame Erregung unmittelbar von Gott ausgegangen oder mittelst des Teufels bewirkt ist, wie es in anderen Seelen zu geschehen pflegt, das bleibt zweifelhaft.

52. Wenn diese heftigen Erregungen, auch die unreinen, auftauchen ohne den Geist zu verdunkeln, so kann sich die Seele doch mit Gott vereinigen und vereinigt sich mit ihm wirklich immer mehr.

53. Um in der Praxis zu wissen, ob eine gewisse Thätigkeit bei anderen Personen mit Gewalt hervorgerufen ist, so ist die Regel, der ich folge, diese: Nicht beschränke ich mich auf die Versicherung dieser Seelen, daß sie zu den erfahrenen Erregungen ihre Zustimmung nicht gegeben haben oder daß sie nicht beschwören können, in sie eingewilligt zu haben*); auch beschränke ich mich nicht auf die Wahrnehmung, daß es Seelen sind, welche auf dem inneren Wege Fortschritte gemacht haben. Vielmehr richte ich mich nach einem wirksamen Lichte, welches höher ist als alle menschliche nnd theologische Erkenntniß, und welches mir mit innerer Sicherheit die gewisse Erkenntniß giebt, daß eine solche Thätigkeit eine gewaltsam erregte ist; und ich bin mir gewiß, daß dieses Licht von Gott kommt, da es mir mit der Sicherheit zu Theil wird, welche von Gott kommt und mir auch nicht einen Schatten von Zweifel, daß das Gegentheil der Fall sein möchte, läßt, — in der Weise, wie es immer geschieht, daß Gott, irgend etwas offenbarend, gleichzeitig die Seele versichert, daß diese Offenbarung von ihm herrührt und die Seele mit einem Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils sich nicht beunruhigen kann.

54. Die geistlich Gesinnten, welche den gewöhnlichen Weg wandeln, werden sich in der Todesstunde getäuscht und mit allen den Leidenschaften

*) Der italienische Text lautet: La regola, que ne ho, non solo son le proteste di quelle anime di non avere acconsentito o il non poter esse giurare d'averli acconsentito. Im lateinischen Original lautete das letztere: vel hoc, quod non possint jurare, quod consenserint. Scharling hat unrichtig übersetzt: „(auch ist es mir nicht genug) daß sie eidlich dies versichern können, nicht eingewilligt zu haben."

beladen finden, wegen deren in der anderen Welt eine Reinigung nöthig ist.

55. Vermöge dieses inneren Weges gelangt man, wennschon unter vielem Leiden, zur Reinigung und Ertödtung aller Leidenschaften in einer solchen Weise, daß man wie ein todter Körper nichts, nichts, nichts mehr fühlt und keine Unruhe mehr empfindet, und die Seele sich nicht mehr hinreißen läßt.

56. Die beiden Gesetze und beiden Willen, von denen der eine der Seele, der andere der Eigenliebe angehört, sind vorhanden, so lange die Eigenliebe vorhanden ist. Wann daher diese gereinigt und todt ist, wie es durch den inneren Weg geschieht, so giebt es nicht mehr die beiden Gesetze noch die beiden Willen. Dann giebt es kein Entrinnen mehr und man empfindet nichts mehr, auch nicht einmal eine verzeihliche Sünde.

57. Durch die erworbene Beschauung kommt man in einen Stand, daß man nicht mehr weder Todsünden noch erläßliche Sünden thun kann.

58. Man kommt in einen solchen Stand, in dem man nicht mehr über die eigenen Thätigkeiten reflectirt, weil die Fehler aus den Reflexionen hervorgehen. Der innere Weg hat mit Beichte, Beichtvätern, Gewissensfällen, Theologie und Philosophie nichts zu thun.

60. Den reiferen Seelen, welche den Reflexionen abzusterben anfangen, oder auch so weit gekommen sind, daß sie denselben abgestorben sind, macht Gott die Beichte zuweilen unmöglich und er ersetzt es ihnen durch eine schützende, doppelt so große Gnade als sie durch das Sakrament würden empfangen haben; und darum ist es für diese Seelen nicht gut, sich in diesem Falle zum Sakrament der Buße zu begeben, weil sie es nicht können.

61. Ist die Seele zum mystischen Tode gekommen, so kann sie nicht mehr Anderes wollen als das, was Gott will, weil sie keinen Willen mehr besitzt und Gott ihr denselben genommen hat.

62. Auf dem inneren Weg gelangt man dahin, daß man unbeweglich und ununterbrochen einen unzerstörbaren Frieden genießt.

63. Man gelangt auf dem inneren Wege zur Ertödtung der Sinne; ja es ist sogar ein Zeichen, daß Jemand vernichtigt, d. h. in den mystischen Tod eingegangen ist, wenn die äußeren Sinne die wahrnehmbaren Dinge nicht mehr darstellen, als wenn sie nicht da gewesen wären; weil sie nicht soweit vorgehen um zu bewirken, daß der Intellect sie sich aneigene.

64. Der Theolog ist weniger als der Ungelehrte dazu disponirt, contemplativ zu werden; erstlich, weil er nicht einen so reinen Glauben hat; zweitens, weil er nicht so demüthig ist; drittens, weil er sich nicht so sehr um sein Heil kümmert; viertens, weil sein Kopf voll von Phantasie,

Gestalten, Meinungen und Speculationen ist und das wahre Licht in denselben nicht eindringen kann.

65. Den Oberen muß man in äußeren Dingen gehorchen, und der Umfang des von den Religiösen abgelegten Gelübdes des Gehorsams erstreckt sich allein auf Aeußeres; bezüglich des Inneren verhält sich die Sache anders, indem in dieses allein Gott und der Seelenführer eindringen.

66. Es ist eine neue und lächerliche Lehre in der Kirche Gottes, daß die Seele bezüglich des Aeußeren durch den Bischof geleitet werden müsse, und daß, wenn dieser dazu nicht fähig ist, die Seele mit ihrem Führer von ihm hinweggehen soll*). Ich sage „eine neue", weil weder die h. Schrift noch die Concilien, noch die canones, noch die Bullen, noch die Heiligen, noch die Schriftsteller dieselbe jemals ausgesprochen haben noch haben aussprechen können; denn die Kirche urtheilt nicht über Verborgenes und eine Seele hat das Recht, sich Denjenigen zum Führer zu wählen, der ihr gut dünkt.

67. Wenn man sagt, daß man das Innere vor dem äußeren Tribunal der Vorgesetzten aufdecken müsse, und daß es Sünde sei dieses nicht zu thun, so ist dieses ein offenbarer Irrthum, denn die Kirche urtheilt nicht über Verborgenes, und man wird mit diesen Irrthümern und Aussagen gegen die eigene Seele ungerecht.

68. Es giebt in der Welt keine Autorität und kein Gericht, welches Gewalt hätte zu befehlen, daß die Briefe des Seelenführers bezüglich der inneren Angelegenheiten der Seelen bekannt gemacht werden und deshalb muß man darauf achten, daß dieses ein Anlauf des Teufels ist. —

Dieses waren die Propositionen, welche die „Kirche" mit ihrem Fluche belegte, und diese großentheils lügenhafte Verzerrung und Entstellung der Lehrsätze des Molinos galt nun im ganzen Bereiche des römisch-kirchlichen Sklaventhums als die „Ketzerei des Molinos", als „Quietismus"**).

---

*) Nach Bossuet lautet hier der Text: ut anima ipsum cum suo directore adeat, weshalb derselbe übersetzt: que les âmes doivent se présenter à lui avec leurs directeurs. In dem italienischen Original stehen jedoch die Worte: che vada l'anima da lui col suo direttore, die einen ganz anderen, aus der quietistischen Mystik (welche den Seelenführer sehr hoch stellt, dagegen von der hierarchischen Stellung des Bischofs ganz absieht) vollkommen verständlichen Sinn geben.

**) Zur Illustrirung dieser gewissenlosen Darstellung der quietistischen Mystik des Molinos dient, was Petrucci in seiner Schrift: „La contemplazione mistica acquistata," (Venedig, 1682) S. VIII. über die damals in Italien den Quietisten in einzelnen Streitschriften zur Last gelegten Lehren berichtet: S'attribuiscono ad alcuni autori e direttori mistici molte cose assai lontane dal vero: come s'essi si opponessero agli usi della Cattolica Chiesa; come se dannassero le medita-

Als Anhänger des Molinos mußte nun aber auch Petrucci dieser Ketzerei schuldig befunden werden. Aber es war doch nicht rathsam, mit einem Cardinal und Bischof der Kirche dasselbe Schauspiel aufzuführen, wie mit Molinos. Daher wurde Petrucci ganz in aller Stille vor das Forum der Inquisition geladen, welche durch Decret vom 5. Februar 1688 acht seiner Schriften für verdammlich erklärte und deren Unterdrückung befahl*). Petrucci unterwarf sich der Autorität, und um alles Aufsehen zu vermeiden, ließ man ihn daher in sein Bisthum zurückgehen. Späterhin jedoch fand man es für gut ihn nochmals nach Rom kommen zu lassen und daselbst unter Aufsicht fest zu halten, bis ihn endlich Innocenz XII. im Jahre 1694 wieder frei gab. — „Ich reise von Rom ab", schrieb er damals an einen Freund, „und nehme nichts mit. Ich schaue diese große Stadt an und siehe, es bleibt Alles stehen wie ich es gefunden habe. Daher will ich auch abreisen, ohne daß im Geringsten etwas von meinem Herzen darin zurückbleibe." Große, herrliche Hoffnungen, welche er einst gehegt, welche ihn begeistert hatten, waren für immer entschwunden!

Zwei Jahre später legte er die Verwaltung seines Bisthums freiwillig nieder und zog sich nach Monte Falco zurück, wo er am 5. Juli 1701 starb.

---

zione e contemplazione delle dottrine, opere e patimenti di Christo, e deviassero l'anime della lezzione di tutti i libri spirituali, e le facessero disamorare de divini sagramenti; come se le riducessero alla ignuda e sola fede, priva degli atti d'ogn'altra virtù, quando posson produrne, ed è convenevole, che ne producano; e come se insegnassero uno stolido incantamento di tutte le potenze ed una quiete fittizia; onde l'anime semplici colte al laccio alle loro equivocazioni e deluse si riducessero ad esser tantistipiti ò statue insensate e baluardi avanti a Dio, come se a tal fine usassero artificy e sofismi, ed aiutassero le loro dottrine con arti vigorose e con lo splendore e speciosità de' vocaboli, ragunati quasi schiera di difensori al pronto soccorso; ed in fine come se insegnassero la fuga dalle buone e sacre scienze ed una ignoranza turchesca, ed una inutile vacuità di tutt'i pensiere anche virtuosi e santi, ed un solo aspettare quei lumi sovranaturali, che pioveranno infallibilmente dal Cielo. Totte queste ed altre simili cose sono state publicate contra di essi, non ben ponderati ne ben capiti e contra la verita.

*) „Damit sie unter dem Vorwande einer gefährlichen Andacht den Ungelehrten nicht zum Anstoß würden" — heißt es in dem Decret der Inquisition.

Fünfter Abschnitt.

Clerikale Intriguenspiele zu Paris in den Jahren 1686—1696.

§. 1.

Der Pater Lacombe zu Paris und dessen Verhaftung.

Nach ihrem Eintreffen in Paris miethete sich Frau von Guyon daselbst in dem geräumigen Hause eines Domherrn ein, in welchem sie sich mit ihrer Dienerschaft für einen bleibenden Aufenthalt eingerichtet zu haben scheint. Die Ruhe aber, die sie hier zu finden glaubte, war nur von kurzer Dauer. Denn kaum war Frau von Guyon nach Paris gekommen, als sie es auch gewahren mußte, daß sie der Gegenstand der boshaftesten Anfeindungen war, die in der Tücke ihres eigenen (Halb-) Bruders, des Paters de la Mothe, ihren Ausgangspunkt hatten*).

---

*) Daß der Pater de la Mothe wirklich der Schuldige war, wird bewiesen 1) durch den ganzen Verlauf der schweren Schickungen, welche Frau v. G. in Paris zu erleiden hatte und welche allein durch das, was sie über die Intriguen des Bruders mittheilt, Zusammenhang gewinnen und verständlich werden; und 2) durch die feierliche Erklärung, welche sie bei der Ausarbeitung ihrer Biographie, in der Bastille, in voller Ruhe und der Schwere ihrer Anschuldigung sich vollkommen bewußt, desfalls abgegeben hat. Frau von Guyon betheuert nämlich in ihrer Biographie II, XXV, 6 bezüglich ihres Bruders de la Mothe Folgendes: Je ne parle pas des traitemens de ce Père que pour obeïr au commendement que l'on m'a fait de ne rien omettre. Je serai obligée malgré moi de parler souvent de lui. Je voudrais de tout mon coeur pouvoir suprimer ce que j'ai à en dire. Si ce qu'il fait ne regardait que moi, je le suprimerois volontiers: mais je crois le devoir à la vérité et à l'innoncence du P. la Combe, si fort oprimée et acablée depuis si long tems par la calomnie et par une prison de plusieurs années, qui selon toutes les apparences durera autant que sa vie. Je

Auch von ihren anderen Verwandten erfuhr sie mancherlei Unannehmlichkeiten und Belästigungen. Man wollte sie nöthigen, sich nach Montargis zurückzuziehen; man wollte sie auch veranlassen, sich aller Disposition über den Rest ihres Vermögens zu begeben; allein diese kleinen Verdrießlichkeiten kamen doch, gegenüber den boshaften Verfolgungen, die sie von dem Pater de la Mothe erfuhr, kaum in Betracht. Diese letzteren aber waren für sie um so qualvoller und verderblicher, als dieselben ebenso gegen den Pater Lacombe wie gegen sie selbst gerichtet waren.

Lacombe lebte seit seiner Ankunft in Paris in dem dortigen Barnabitenkloster. Die Frau von Guyon sah er fast nur im Beichtstuhl. Weit öfter aber sah diese den Pater auf der Kanzel der Klosterkirche, auf welcher derselbe sich bald den Ruhm des gefeiertsten Kanzelredners von Paris erworben hatte.

Die erste widerwärtige Berührung mit dem geistlichen Herrn Bruder hatte Frau von Guyon infolge eines habgierigen Ansinnens, welches dieser an die Schwester stellte. Das schöne junge Mädchen, welches mit ihr nach Gex gekommen war und dort mit den Nachstellungen des schändlichen Beichtvaters zu kämpfen gehabt hatte, war schließlich durch sie veranlaßt worden, das Schwesternhaus, in welchem ihre Unschuld so sehr bedroht war, zu verlassen. Das Mädchen wünschte hernach in einen Orden einzutreten, welches Vorhaben Frau von Guyon um so mehr billigte, als sie für dasselbe in den Klostermauern den sichersten Schutz gegen die Gefahren sah, die dem Mädchen gerade wegen seiner ungewöhnlichen Schönheit anderswo verderblich werden könnten. Da nun die wohlmeinende Beschützerin den Austritt des Mädchens aus dem Hause der Neukatholikinnen zu Gex veranlaßt hatte, so hielt sich dieselbe für verpflichtet, der Jungfrau den Eintritt in ein Kloster zu ermöglichen. Sie hatte daher dem Pater Lacombe, mit Bewilligung der Oberen desselben, eine kleine Summe in Verwahrung gegeben, mit der sie die Jungfrau, wenn sie ihren Entschluß, in ein Kloster zu treten, ausführen würde, als Nonne auszustatten gedachte. Nun hatte damals Pater de la Mothe die Absicht, in seinem Kloster eine neue Mauer aufzuführen, wozu ihm das Geld fehlte. Da er daher von der kleinen Summe, welche

me crois, dis-je, obligée de faire voir tous les artifices dont s'est servi pour le noircir et le rendre odieux, et les motifs qui ont porté la P. la Mothe à en user de la sorte. Quoique le P. la Mothe paroisse beaucoup chargé dans ce qu je dis de lui, je proteste devant Dieu que j'omets encore quantité de faits. — Hierzu kommt 3) daß die in den Schriften Bossuet's, Fenelon's und Anderer zahlreich vorliegenden Nachrichten über Frau von Guyon auch nicht eine einzige enthalten, durch welche das, was diese über ihre Geschicke aussagt, als Unrichtigkeit erwiesen wird.

der Pater Lacombe von Frau von Guyon in Verwahrung erhalten hatte, wußte, so erklärte de la Mothe demselben, daß dieses Geld füglich zur Aufführung der Mauer verwendet werden könnte und daß ihn Lacombe in Verlegenheit bringen würde, wenn er seine Schwester nicht bestimme, das Geld hierzu zu disponiren. Lacombe erwiderte jedoch, daß sein Gewissen ihm nicht gestatte, die Frau von Guyon zu einer Abänderung ihrer bezüglich des Geldes getroffenen Disposition zu veranlassen und wies das Ansinnen des Paters de la Mothe auf das Entschiedenste zurück.

Von da an haßte der letztere den frommen Ordensbruder, und haßte ihn um so mehr, als derselbe der Vertrauensrath und Beschützer seiner Schwester war, die er auch nicht liebte.

Schon jetzt sprengte daher der Pater de la Mothe das schändliche Gerücht aus, Pater Lacombe sei, als er die Frau von Guyon von Turin nach Paris begleitet, auf dieser langen Reise niemals in einem Barnabitenkloster eingekehrt, sondern habe überall mit derselben zur Schmach des Ordens in einem und demselben Gasthof übernachtet. Zum Verständniß der Niederträchtigkeit dieser Verdächtigung muß beachtet werden, daß auf dem Wege von Turin nach Besançon und Paris nirgends ein Barnabitenkloster bestand.

Erst mit Staunen und dann mit boshafter Freude hörte man den Pater de la Mothe (der doch über das, was seine Schwester betraf, unterrichtet sein konnte), die schändliche Lüge in dem Barnabitenkloster erzählen, welches nun, da einzelne Mönche ohnehin schon den Beifall, den der Ordensbruder als Prediger fand, mit Neid und Mißgunst gesehen hatten, zu einer Brutstätte des Hasses und der Intrigue gegen Lacombe ward. Und zwar waren es zwei Dinge, durch welche diese Bosheit und Verbitterung der Mönche mehr und mehr erregt wurde.

Seit geraumer Zeit erhielten die Barnabiten zu Paris ihren Provinzial aus Savoyen. Pater de la Mothe stellte nun vor, daß diese Herrschaft der Savoyarden über das Kloster und den Orden eigentlich eine Schmach für die französische Nation sei; und alsbald sah man im Kloster ein, daß der Sturz des hervorragenden Klosterbruders aus Savoyen Gelegenheit geben könnte, die Herrschaft der Savoyarden im Orden ein für allemal zu brechen*). Der Pater Lacombe mußte also geopfert und zu Grunde gerichtet werden. Dieser Meinung war insbesondere

---

*) Dieser Zweck wurde auch für die nächsten Jahre erreicht. Späterhin jedoch, als Frau von Guyon ihre Biographie schrieb, war der Provinzial wiederum ein Savoyarde.

auch der Pater Provinzial, der, ein Landsmann und ursprünglicher Gönner Lacombe's, demselben es nicht verzeihen konnte, daß die Fastenpredigten einem seiner Freunde abgenommen und Lacombe übertragen waren. Von da an waren der Pater de la Mothe und der Provinzial darüber einverstanden, daß man über Mittel und Wege, die den Sturz Lacombe's sicher herbeiführen könnten, nachdenken müsse. Dadurch würde dann, so sagten sich Beide hernach, leicht wohl auch Frau von Guyon unschädlich gemacht werden können.

In dem Kloster der Barnabiten kannte man ein Ehepaar, das in der Stadt im Rufe großer Gottseligkeit stand. Aber der Mann, seines Berufs ein Schreiber, besaß eine durch Uebung sehr ausgebildete Geschicklichkeit im Nachahmen von Handschriften, die Frau war sehr darüber aus, in Klöstern und bei frommen Leuten sich allerlei Unterstützung und Förderung zu verschaffen, und Beide, Mann und Frau, waren Heuchler, die durch den Schein der Frömmigkeit ihre Zwecke zu erreichen suchten. Diese Beiden wurden nun von dem Pater de la Mothe und dem Provinzial als ganz geeignete Werkzeuge, mit denen gegen den Pater Lacombe intriguirt werden könne, in's Auge gefaßt.

Lacombe sah auch sehr bald, daß Machinationen gegen ihn im Gange waren; und eines Tages erhielt Frau von Guyon einen Brief des Paters, worin derselbe schrieb: „Das Wetter hat sich sehr geändert; ich weiß nicht, wann das Gewitter sich entladen wird, aber Alles wird aus der göttlichen Hand willkommen sein."

Der vorerwähnte Handschriftenfälscher war bis dahin regelmäßig zu Pater Lacombe in den Beichtstuhl gekommen. Plötzlich aber ließ sich derselbe bei Lacombe nicht mehr sehen, wogegen jetzt dessen Frau bei ihm erschien, allerlei Klagen über den Mann vorbrachte und sich ihrer seelsorglich anzunehmen bat. Mit ihrer Heuchelei wußte die Frau den Pater auch alsbald so zu umgarnen und für sich zu gewinnen, daß dieser mit Beziehung auf sie der damals auf dem Lande lebenden Frau von Guyon schrieb, er habe jetzt eine bewunderungswürdige heilige Seele kennen gelernt.

Inzwischen kopirte der Mann der Frau mehrere ihm zur Abschrift übergebene Aufsätze, so daß jede einzelne Copie eine ganz eigenthümliche Handschrift darstellte. Dieselben enthielten nichts Anderes als Anklagen gegen die Rechtgläubigkeit und Moralität Lacombe's. Auch waren denselben mehrere, erst in der letzten Zeit in Frankreich bekannt gewordene Lehrsätze des Molinos mit dem Bemerken beigefügt, daß Lacombe sich zu denselben bekenne. Diese Papiere wurden nun von unbekannter Hand in allen Barnabitenklöstern Frankreichs verbreitet und bald erhielten der

Pater de la Mothe und der Provinzial zu Paris über das Aergerniß, welches dieselben erregten, Nachricht. Der Provinzial ließ sich daher diese (ihm wohlbekannten) Papiere zusenden und legte sie sodann dem Offizial, sowie auch dem Erzbischof von Paris zur Prüfung vor. In dem Begleitungsschreiben sprach der Provinzial heuchlerisch seinen tiefen Schmerz darüber aus, einen Ordensgeistlichen notorischer Ketzerei verfallen zu sehen. Auch wurde auf die Beziehung Lacombe's zu Frau von Guyon hingewiesen, mit welcher er fortwährenden Umgang habe.

Hiermit war nun die Ausführung eines Planes, durch den man dem Pater Lacombe ein sicheres Verderben bereiten wollte, begonnen. Mit demselben sollte aber zugleich auch Frau von Guyon das Opfer der Bosheit werden. Zur Unterstützung der infernalen Tücke that man daher Folgendes:

Da man im Barnabitenkloster wußte, daß Frau von Guyon in Marseille gewesen war, so ließ man von dort einen an den Offizial und an den Erzbischof von Paris gerichteten Brief schreiben, worin gesagt wurde, daß sie in Marseille mit dem Pater Lacombe in einem und demselbem Zimmer übernachtet, daß der letztere in der Fastenzeit Fleisch gegessen habe, und daß er sich noch andere ärgerliche Dinge (die im Einzelnen angegeben wurden) habe zu Schulden kommen lassen. Dieser Brief wurde zunächst in geeigneten Kreisen zu Paris bekannt gemacht, und nachdem dieses geschehen war, beschloß man der Frau von Guyon hiervon Mittheilung zu machen. Der Pater de la Mothe selbst übernahm die Ausführung dieses schändlichen Anschlages. Derselbe begab sich daher mit mehreren Herren zu seiner Schwester und begann davon zu reden, daß sie, wie man höre, mit Lacombe in Marseille gewesen sei. Frau von Guyon gewahrte alsbald die Falle, die ihr gestellt wurde und erklärte, daß sie nicht begreifen könne, was man damit sagen wolle. Da brach de la Mothe in die Worte aus: „Der Bischof von Marseille hat entsetzliche Zeugnisse gegen Dich hierher gesandt, welche ebenso wie andere glaubhafte Zeugen beweisen, daß Du dort mit dem Pater Lacombe die allerärgsten Frevel verübt hast.“ Lächelnd antwortete die Schwester: „Die Fabel würde ganz gut erfunden sein, wenn man sich nur vorher überzeugt hätte, ob der Pater jemals in Marseille gewesen ist. Soviel ich weiß, ist er in seinem ganzen Leben nicht nach Marseille gekommen; und während ich die Fastenzeit daselbst verlebte, ist Lacombe in Vercelli mit den ihm obliegenden Fastenpredigten beschäftigt gewesen.“ — Der Pater de la Mothe fühlte, daß er diesem einfachen Zeugnisse der Wahrheit gegenüber Nichts erwidern konnte, schickte sich daher sofort an, das Zimmer zu verlassen, wobei er jedoch der tief gekränkten Schwester zum

Abschied noch in boshaftestem Trotze die Worte entgegenschleuderte: „Und es giebt dennoch Zeugen für die Wahrheit meiner Behauptung.“ — Stehenden Fußes eilte er nun zum Pater Lacombe, dem er die Frage vorhielt, ob er nicht einmal in Marseille gewesen sei, worauf dieser antwortete, daß er die Provence niemals mit einem Fuße betreten habe.

Der Pater de la Mothe und der Provinzial sahen nun ein, daß die beabsichtigte Verläumdung des Pater Lacombe und der Frau von Guyon, so wie sie dieselbe geplant hatten, sich nicht aufrecht erhalten ließ. Dieselben verfuhren daher jetzt so, daß sie in allen denjenigen Kreisen, mit denen Frau von Guyon in Berührung stand, nicht Marseille sondern Seissel als den Schauplatz ihrer Vergehen nannten, — einen Ort, den dieselbe nie gesehen hatte.

Uebrigens stand das Ansehen Lacombe's in der öffentlichen Meinung in Paris noch so fest, daß dasselbe durch diese Intriguen bis dahin nicht im Entferntesten erschüttert wurde. Von allen Seiten strömte man in die Barnabitenkirche, um seine Predigten zu hören, und unter den Beichtvätern der großen Stadt war keiner so gesucht als er*). Daher mußte an dem Verderben des frommen Mannes noch auf anderen Wegen gearbeitet werden.

Der Provinzial war eben von einer Visitation der Klöster seines Ordens zurückgekehrt, ohne die in Savoyen liegenden Klöster besucht zu haben. Aber gerade dort ließen sich vielleicht Anhaltepunkte zu einer neuen Belastung Lacombe's und der Frau von Guyon finden. Sofort reiste daher der Provinzial nach Savoyen ab, während der Offizial das vorerwähnte tückische Weib zur Auskundschaftung des Paters und seiner Beichttochter benutzte. Die Frau kam zu Lacombe, erzählte, wie sehr es sie verlange, mit der so frommen Frau von Guyon reden zu können und bemerkte nebenbei, daß sie in Geldnoth sei. Lacombe schickte daher das Weib zu dieser, welche demselben einen halben Louisd'or schenkte. Einige Tage später kam die Frau wieder, um sich Geld zur Vornahme eines Aderlasses zu erbitten. Frau von Guyon sagte ihr, daß sie ein Mädchen in ihren Diensten habe, welches einen Aderlaß ganz kunstgerecht vorzunehmen wisse und das ihr gern behülflich sein würde. Das Weib erwiderte jedoch, daß sie keine Person sei, die sich einem anderen als einem Wundarzt anvertraue, worauf ihr die Dame fünfzehn Sous behändigte,

---

*) Dieses wird auch von dem Herausgeber der Werke Bossuet's (Argentina, 1755) Vol. VIII, Vorwort p. XVII. bestätigt: Le P. Lacombe sorti de Grenoble était venu s'établir à Paris: la chair et le confessional l'y firent bientôt connaître et il s'acquit en peu de temps la réputation d'un fameux directeur.

die sie mit dem Ausdruck des Unwillens annahm. Sie ging dann sofort zum Pater Lacombe, dem sie das Geld auf schnöde Weise mit der Frage hinwarf, ob sie etwa eine Person sei, der man eine solche Bettelgabe anbieten dürfe. Der fromme Mann war über diesen Auftritt sehr bestürzt, freute sich jedoch, als nicht lange nachher die Frau wieder zu ihm kam, über den Vorfall ihre Reue aussprach und sich das Geld zurückerbat. Als daher Frau von Guyon, die über die Erscheinung der Frau von vornherein ein geheimes Grauen gehabt hatte, zu Lacombe kam und sich darüber aussprach, daß sie dieselbe für eine Scheinheilige halte, die ihnen Beiden noch große Trübsale bereiten werde, verwies ihr der Pater dieses Urtheil auf das Strengste, mit dem Bemerken, daß dieses wieder eine ihrer Einbildungen sei, daß es ihr an wahrer christlicher Liebe fehle und daß ihm die Frau eine Heilige zu sein scheine.

Frau von Guyon erfuhr indessen, daß die Frau in ihrem Kreise als eine boshafte und hinterlistige Heuchlerin bekannt sei, daß sie sich schon Entwendungen habe zu Schulden kommen lassen und daß man sie in einem Kaufladen über ihren Beichtvater Lacombe die schändlichsten Verläumdungen habe aussprechen hören. Frau von Guyon erzählte dies ihrem Seelenführer, der es aber nicht glauben wollte.

Eines Tages ließ ein Geistlicher, welchem Frau von Guyon ehemals zuweilen gebeichtet hatte, dieselbe um einen Besuch bitten. Sie folgte der Einladung und erfuhr nun durch den Geistlichen, daß derselbe über alle Intriguen und Bosheiten der Frau, insbesondere auch über die Verläumdungen, durch welchen sie den Ruf ihres Beichtvaters zu untergraben suchte, vollkommen unterrichtet war. Im Auftrage des Geistlichen machte sie nun dem Pater Lacombe hiervon Mittheilung, dem es jetzt, da er in die Glaubhaftigkeit der Aussagen des Priesters nicht den geringsten Zweifel setzen konnte, wie Schuppen von den Augen fiel. Er erkannte es jetzt an, daß in dem Weibe etwas Teuflisches stecken müsse, was es ihr möglich gemacht habe, ihrer Bosheit den Anstrich der Frömmigkeit zu geben.

Als Frau von Guyon in ihre Wohnung zurückgekehrt war, ertheilte sie der Dienerschaft den Befehl, die Frau, wenn sie je wieder im Hause erscheinen sollte, unbedingt nicht zu ihr vorzulassen. Kaum aber hatte sie diesen Befehl ertheilt, als das Weib erschien und erklärte, daß sie von der gnädigen Frau einen Beitrag zur Zahlung ihrer Hausmiethe zu haben wünsche. Die beiden Mädchen, denen sie diesen Zweck ihres Kommens mittheilte, erklärten, daß ihre Herrin nicht zu sprechen sei, und als die Frau dennoch darauf bestand, in das Zimmer der Dame geführt zu werden, machten sie ihr bemerklich, daß dieselbe sich sehr unwohl fühle,

daß sie an einer Anschwellung des Unterleibes leide und daß der Eintritt der Wassersucht von ihnen befürchtet werde. Als daher die Frau sah, daß sie ihren Zweck nicht erreichen konnte, ging sie laut schimpfend aus dem Hause und begab sich sofort zum Superior des Prämonstratenserklosters, dem sie von der Verworfenheit der Frau von Guyon Wunderdinge erzählte, und insbesondere, zu dessen größter Ueberraschung, mittheilte, daß dieselbe schwanger sei. Der Superior ließ alsbald eine der Frau von Guyon nahestehende und ihm wohlbekannte Dienerin zu sich kommen, um sie über das, was er soeben gehört hatte, zu befragen. Das Mädchen kam, hörte mit Befremden, welche Frage ihm vorgelegt ward, antwortete aber dem Geistlichen sehr rasch: „Wer, hochwürdiger Vater, soll denn ihr Mitschuldiger sein, da sie durchaus tugendhaft ist und Männer gar nicht bei sich sieht?" — Auch anderswo suchte das Weib diese schändliche Verläumdung auszubreiten, die jedoch nirgends geglaubt und bald vergessen ward.

Im Barnabitenkloster war inzwischen der Beschluß gefaßt worden, da alle anderen zum Sturze des Paters Lacombe betretenen Wege nicht zum Ziele führten, denselben als Anhänger der Ketzerei des Molinos zu denunziren, wobei man zuversichtlich hoffte, in der Schrift der Frau von Guyon „Kurze Anweisung zum inneren Gebet" ein sicheres Mittel in Händen zu haben, um mit dem Pater auch diese in's Verderben stürzen zu können.

Der Pater de la Mothe besuchte eines Tages die Schwester und erzählte ihr, daß bei dem Erzbischof die bedenklichsten Denunziationen gegen den Pater Lacombe eingelaufen wären. Insbesondere sei es zur Anzeige gekommen, daß derselbe ein Anhänger des Molinos und folglich ein Ketzer sei. Frau von Guyon wußte genau (was sie daher betheuerte), daß Lacombe von dem spanischen Priester Molinos kaum etwas gehört und mit seiner Schrift sich nie beschäftigt hatte. Sie bat daher den Bruder, den Pater Lacombe zu dem Erzbischof zu führen, der sich ganz unzweifelhaft schon im ersten Gespräche mit dem Pater von dessen Rechtgläubigkeit überzeugen würde. La Mothe versprach dieses schon am nächsten Tage zu thun (was indessen doch nicht geschah); als aber die Schwester zu erzählen begann, was sie über die Scheinheiligkeit und Tücke der Frau des Schreibers erfahren hatte, verbat sich der Bruder kurzweg solche Auslassungen, indem er mit kalten Worten erklärte, daß die Frau eine Heilige sei. Da erst gingen der, von der schändlichsten Intrigue umgarnten Dame die Augen auf, indem es ihr urplötzlich klar wurde, daß der eigene Bruder mit diesem tückischen Weibe im Einverständniß sei.

Frau von Guyon ging nun zu Lacombe in den Beichtstuhl, theilte demselben mit, was sie von dem Pater la Mothe gehört hatte und forderte ihn auf, diesen alsbald zu ersuchen, daß er ihn zum Erzbischof führen möge. Lacombe folgte dem Wink und fand auch bei la Mothe anscheinend freundliches Gehör, wurde jedoch zugleich durch denselben bedeutet, daß die Sache gar nicht eilig sei, da die bei dem Erzbischof angebrachten Denunziationen nicht gegen ihn, sondern vielmehr gegen Frau von Guyon gerichtet wären.

Die Sache wurde nun immer räthselhafter und unheimlicher. Fast einen ganzen Monat hindurch, verfuhr der Pater la Mothe so, daß er bei der Schwester die dem Erzbischof gemachten Anzeigen als gegen Lacombe gerichtet hinstellte, während er bei diesem nur von den gegen seine Schwester eingelaufenen Denunziationen wissen wollte.

Da trug es sich zu, daß der Pater la Mothe sich für zwei Tage auf das Land begab. Frau von Guyon forderte daher den Pater Lacombe, der während dieser Tage als Aeltester des Klosters die Geschäfte des Superiors besorgte, auf, den Augenblick zu benutzen und dem Erzbischof seine Aufwartung zu machen. Allein der Pater la Mothe hatte demselben befohlen, während seiner Abwesenheit in keinem Falle das Kloster zu verlassen.

Lacombe erwiderte daher, er sähe allerdings recht wohl ein, wie nöthig es für ihn sei, den Erzbischof zu sprechen und daß sich ihm vielleicht nie wieder eine ähnliche Gelegenheit darbieten würde, allein er sei entschlossen, bis zum Tode die Pflicht des Gehorsames zu üben, und da ihm nun sein Superior befohlen habe, die Mauern des Klosters während seiner Abwesenheit nicht zu verlassen, so wolle er dieses auch ohne Murren thun. — Am folgenden Tage kam der Pater la Mothe in das Kloster zurück. —

Frau von Guyon zählte unter ihren früheren Bekannten einen gewissen Abbé Gammon. Dieser beinahe achtzigjährige Greis, der sein ganzes Leben der einsamsten Zurückgezogenheit gewidmet und sich sogar nur selten mit Gewissensleitung, Predigen oder Beichthören beschäftigt hatte, führte einen Herrn Bureau, einen Doctor der Sorbonne, bei ihr ein. Als dieser, ein sehr geachteter, ehrenwerther Herr, sie drei- oder viermal besucht hatte, erzählte sie davon ihrem Bruder la Mothe. Dieser aber hatte auch auf den ihm wohlbekannten Dr. Bureau bereits seinen glühendsten Haß geworfen, weil eines seiner früheren Beichtkinder, von dem er sich viele Geschenke hatte geben lassen, um seines Eigennutzes willen sich von ihm abgewendet und dem Dr. Bureau angeschlossen hatte. Zornentbrannt rief daher la Mothe aus: „Wie, Du empfängst diesen Herrn

Bureau bei Dir?" Frau von Guyon antwortete, sie habe denselben nicht aufgesucht, er komme auch nur selten zu ihr und sie finde es unpassend, ihn abzuweisen, da er ein ehrenwerther Herr sei und in allgemeinem Ansehen stehe. Der Pater la Mothe wußte nur zu erwidern, daß Bureau ihm geschadet habe, verließ die Schwester und begab sich alsbald auf das Offizialamt, wo er anzeigte, daß dieselbe gemeinschaftlich mit den Herrn Gammont und Bureau Versammlungen halte, deren einige er selbst unterbrochen habe. Auch an anderen Orten verbreitete er diese Lügen.

Der Offizial aber, der dem Doctor Bureau längst gram war, beschloß sofort, die ihm gemachte Anzeige zu einem Verfahren gegen denselben zu benutzen. Der perfide Schreiber wurde herangezogen und alsbald lief unter dem Namen der Superioren der Klöster, in denen Bureau als Gewissensrath und Beichtvater thätig war, eine ganze Anzahl von Briefen ein, welche dem Offizial anzeigten, daß Bureau Irrlehren predige und in den geistlichen Häusern Verwirrung anrichte. Allerdings kam der Betrug alsbald an den Tag, indem die Superioren selbst die Briefe für gefälscht erklärten, so daß Bureau mit seiner Vertheidigung keine Noth hatte. Aber dennoch wurde dem bigotten König hinterbracht, daß Bureau als Ketzer erkannt worden sei; und dieser ließ sich bestimmen, gegen denselben ein Verbannungsdekret zu erlassen.

Nachdem dieses durchgesetzt war, glaubte man nun gegen den Pater Lacombe und Frau von Guyon herzhafter vorgehen zu können; nur hatte man immer noch keinen rechten Titel einer Anschuldigung des ersteren. Lange sann man darüber nach, wie und auf welchem Wege auf den frommen Pater der Schein von Schuld und Strafbarkeit gebracht werden könnte. Von einer bei dem General des Ordens anhängig zu machenden Klage war nichts zu erwarten; denn einer Prüfung seiner Rechtgläubigkeit konnte der Pater ruhig entgegensehen. Daher glaubte man denselben schließlich nur dadurch suspekt machen zu können, daß man ihn zu einer Reise veranlaßte, die als Flucht angesehen, und welche als thatsächlicher Erweis seines bösen Gewissens hingestellt werden konnte. Und dieses desperate Mittel, um eine Handhabe zur Verfolgung zu gewinnen, beschloß man sowohl bei Frau von Guyon als bei Lacombe in Anwendung zu bringen.

Der Pater la Mothe begab sich daher zur Schwester und stellte derselben, scheinbar in ehrlichster Absicht, vor, daß neuerdings wieder die entsetzlichsten Anzeigen gegen Lacombe eingelaufen wären, weshalb sie demselben rathen möchte, sich schleunigst von Paris zu entfernen. Die Schwester antwortete, wenn sich Lacombe wirklich vergangen haben sollte,

so müsse er auch bestraft werden, und habe dann also in Geduld zu erwarten, was Gott über ihn verhängen werde. Zugleich aber bat Frau von Guyon den Bruder nochmals, den Pater zum Erzbischof zu führen, vor welchem derselbe doch wohl seine Unschuld leicht würde darthun können. Der Bruder versprach dieses wiederum, und versprach es hernach auch dem Pater Lacombe selbst, der es aber doch nicht erreichen konnte, daß das gegebene Versprechen ihm gehalten ward.

Dagegen erschien la Mothe eines Tages in größter Aufregung auf dem Zimmer der Frau von Guyon, ließ dieselbe schleunigst herbeirufen und hielt ihr im Beisein des Paters Lacombe, den er mitgebracht hatte, vor, daß er ihr zur schleunigsten Flucht rathen müsse, da sie schauderhafter Verbrechen beschuldigt werde. Die edle Dame wurde von dieser Mittheilung nicht mehr berührt, als wenn man ihr „ein Mährlein erzählt hätte, was sie gar nicht persönlich angehe"; sie versetzte daher in ihrer gewohnten Ruhe: „Wenn ich die Verbrechen, deren man mich zeiht, wirklich begangen habe, so kann ich nicht streng genug bestraft werden und deshalb denke ich an keine Flucht. Denn wenn ich, die ich mich mein Lebelang dazu bekannt habe, Gottes ausschließliches Eigenthum zu sein, mich der Gottseligkeit bediente, um Gott zu verunehren, Ihm, dem ich mit Aufopferung meines Lebens die Liebe aller Menschen erkaufen möchte, so muß ich zum Strafexempel dienen und die Strafe muß an mir mit äußerster Strenge vollzogen werden. Bin ich aber unschuldig, so ist eine Flucht wahrlich nicht der Weg, meiner Unschuld Glauben zu verschaffen." — Der Pfaffe mochte eine solche Erklärung erwartet haben und hatte sich daher bereits auf eine Erwiderung derselben vorbereitet. „Gut", antwortete er, „Du willst also dem, was ich Dir sage, nicht folgen; so werde ich denn sofort zur Familie des Vormundes Deiner Kinder gehen und werde dieselbe über Alles aufklären, damit diese Dich zwingt, meinem Rathe zu folgen." La Mothe entfernte sich und begab sich sofort in das Haus des Vormundes. Durch einen demselben nachgesandten Bedienten erhielt Frau von Guyon hiervon Kunde, weshalb diese schleunigst einen Wagen kommen ließ und sich mit demselben ebenfalls in das Haus des Vormundes begab. Den Vormund hatte la Mothe nicht im Hause getroffen; daher hatte er sich bei der gerade anwesenden Schwester desselben, der Gattin eines Rechnungsrathes (maitre des comptes) expektorirt. Dieser aber war Frau von Guyon viel zu wohlbekannt, als daß sie den schändlichen Verläumdungen des schlechten Bruders hätte Glauben schenken können. Sie erwiderte daher demselben: „Wenn Madame Guyon die Frevel, die Sie erwähnen, begangen haben soll, so könnte ich eben so gut mich selbst für die Thäterin halten. Für eine Frau, die so gelebt hat,

wie sie, kann ich mit meinem Leben bürgen. Uebrigens ist die vorgeschlagene Flucht gar keine gleichgültige Sache; denn durch eine solche würde sie sich in den Augen der Welt für schuldig erklären." — Als nun aber la Mothe erwiderte, seine Schwester müsse dennoch zur Flucht bestimmt werden, weil es der Erzbischof so wolle, und als er auf die Frage, wohin sie sich denn begeben solle, Montargis nannte, schöpfte die Frau Verdacht und entgegnete, diese ganze Angelegenheit müßte ihrem Bruder mitgetheilt werden, der es wohl für angemessen halten würde, sich wegen derselben zu dem Erzbischof zu begeben. Da verstummte der Pater la Mothe; doch bat er, diesen Schritt nicht zu thun, indem er selbst zum Erzbischof gehen wollte, und verließ das Zimmer, — in welchem eben Frau von Guyon angemeldet wurde. La Mothe war wüthend, als er sah, daß die Schwester ihm nachgeeilt war und kehrte alsbald in das Zimmer zurück, suchte sich hier zu rechtfertigen, verwickelte sich aber in Widersprüche und kam aus einer Verlegenheit in die andere.

Schon am nächsten Morgen ließ der Vormund, welcher die Stelle eines Parlamentsrathes bekleidete, den Erzbischof um eine Audienz bitten, welche ihm zugesagt wurde, weshalb er sich alsbald in den erzbischöflichen Palast begab. In dem Vorzimmer, in welches der Vormund geführt wurde, fand er bereits zu seiner größten Ueberraschung den Pater la Mothe vor, der über das Erscheinen des Parlamentsrathes sich nicht wenig betroffen zeigte. Es begann ihm bange zu werden, weshalb er denselben bat, daß er die Angelegenheiten seiner Schwester bei dem Erzbischof unberührt lassen möchte, weil dieses vielmehr ihm als Bruder, obliege. Als der Parlamentsrath erwiderte, daß er gerade dieser Sache wegen um Audienz gebeten habe, suchte er ihn durch die boshafte Bemerkung zu berücken, er werde doch noch wissen, was seine Schwester erst im letzten Winter gethan habe, — womit er auf eine von ihm selbst angezettelte Zwistigkeit zwischen der Schwester und dem Vormunde anspielte. Dieser wies jedoch die Bosheit des Pfaffen mit der Bemerkung zurück: „Dieses Alles vergesse ich, um mich nur der Pflicht zu erinnern, Ihrer Schwester in einer Angelegenheit dieser Art beizustehen." Da bat la Mothe, daß er ihn wenigstens zuerst zu dem Kirchenfürsten vorlassen möchte, hatte aber diese Bitte kaum ausgesprochen, als der Erzbischof den Parlamentsrath bitten ließ, daß er in sein Zimmer eintreten möge.

Der letztere sprach sich nun sofort darüber aus, daß er von höchst befremdenden Anschuldigungen gegen Frau von Guyon gehört habe, daß er dieselbe seit langer Zeit als eine sehr tugendhafte Dame kenne, für ren tadellosen Wandel er mit seinem Leben bürgen könne, und daß er

bitten müsse, sich wegen jeden Verdachts, welchen man gegen die Dame hege, an ihn zu wenden, da er denselben zu beseitigen im Stande sei. Der Erzbischof erklärte sich sehr verwundert über den Zusammenhang, in dem er den Namen der Frau von Guyon nennen höre: denn wohl wäre ihm einiges Nachtheilige über einen Geistlichen gesagt worden, dagegen über die Dame habe er von dem Angegebenen nicht das Geringste erfahren. Der Parlamentsrath erwiderte, der Pater la Mothe habe ihm gesagt, daß Seine Hoheit (Grandeur) der Frau von Guyon zu fliehen anbefohlen habe. Als nun der Erzbischof diese Mittheilung für eine Unwahrheit erklärte, fragte der Parlamentsrath denselben, ob er vielleicht die Gnade haben wollte, den im Vorzimmer verweilenden Pater la Mothe hereinrufen zu lassen. Dieses geschah, der Pater trat ein und ließ es alsbald wahrnehmen, wie schwer es ihm fiel, sich zu vertheidigen. Er entschuldigte sich damit, daß er nur wiedererzählt, was er von dem Provinzial gehört habe. — Wüthend verließ la Mothe den erzbischöflichen Palast, um in dem Kloster seinen Zorn über Lacombe zu ergießen, dem er die Drohung entgegenwarf, daß er schon Mittel finden werde, um die ihm zugefügte Beschimpfung zu rächen.

Also weder Frau von Guyon, noch der Pater Lacombe wollten sich zur Flucht bereden lassen; daher mußte das Verderben des letzteren (denn auf diesen war es zunächst abgesehen) auf anderem Wege gesucht werden. Der Pater la Mothe, der Provinzial und der Offizial Charon beschlossen daher eine Denunziation, welche den Pater Lacombe als Anhänger des Molinos hinstellte und ihn der schwersten Verbrechen anschuldigte, unmittelbar an den König gelangen zu lassen. Dieses geschah und der König befahl alsbald, daß der Angeschuldigte für die nächste Zeit das Kloster nicht zu verlassen habe. Indessen sahen die Feinde Lacombe's recht wohl ein, daß sie, wenn man der Sache ihren ruhigen Lauf ließ, dabei unmöglich ihr Ziel würden erreichen können, indem eine mit Lacombe angestellte Untersuchung seines Glaubens und seines Lebens voraussichtlich mit Konstatirung der vollkommensten Makellosigkeit desselben enden würde. Man wollte sich daher jetzt an den von dem Könige erlassenen Befehl halten; man wollte eine scheinbare Uebertretung desselben durch Lacombe herbeiführen und wollte dadurch den Zorn des Königs gegen ihn heraufbeschwören. Daher wurde vor allen Dingen beschlossen, den vorliegenden königlichen Befehl dem Pater zu verheimlichen.

So kam es, daß derselbe nach wie vor seines Amtes wartete, Beichte hörte und predigte. Da geschah es, daß eines Nachmittags dem Pater die Nachricht überbracht wurde, eine seiner Beichttöchter sei von einem Pferde schwer verletzt worden und verlange bei ihm zu beichten. Der

Pater erbat sich daher die Erlaubniß des Superiors, dem Rufe folgen zu dürfen, erhielt dieselbe und verließ alsbald das Kloster, um zu der verunglückten Beichttochter zu eilen. Kaum aber hatte er sich aus dem Hause entfernt, als der Offizial in demselben erschien und nach dem Pater Lacombe fragte und, da er hörte, daß derselbe im Kloster nicht zu finden, also vielleicht zu Frau von Guyon gegangen sei, hierüber ein Protokoll aufnahm. Bei seiner Rückkehr erfuhr Lacombe, daß während seiner Abwesenheit der Offizial im Kloster gewesen sei und ihn zu sprechen gewünscht habe. Dem Pater war dieses im höchsten Grade fatal, und obschon er von dem Befehl des Königs, der ihn zur Klausur verurtheilt hatte, nichts wußte, so beschloß er doch, sich von jetzt an aus dem Kloster gar nicht mehr zu entfernen, indem es ihm klar wurde, daß man etwas gegen ihn im Schilde führe. Andererseits sagten sich seine Feinde, daß mit der Nachweisung des ersten angeblichen Betretungsfalles nicht viel anzufangen sei, denn Lacombe hatte ja das Kloster mit Vorwissen seines Superiors verlassen. Daher wurde jetzt ein anderer Bubenstreich in Scene gesetzt.

Es war vereinbart worden, daß am frühen Morgen eines gewissen Tages der Offizial ins Kloster kommen sollte. Als ihn la Mothe kommen sah, ertheilte er dem Pater Lacombe den Befehl, alsbald in die Kirche zu gehen und Messe zu lesen, welcher Befehl dem Pater darum im höchsten Grade auffiel, weil die Reihe zum Messelesen gar nicht an ihm war. Bei seinem Eintritt ins Kloster, fragte der Offizial nach Lacombe, der nicht zu finden war. Dieser hatte jedoch seine Messe so zeitig beendigt, daß er, aus der Kirche in das Kloster zurückgekehrt, noch gewahren konnte, wie der Offizial das Kloster verließ. Im höchsten Grade betroffen, fragte Lacombe den Superior: „Hochwürdiger Vater, will man mir etwa eine Falle stellen? Ich sehe soeben Herrn Garon weggehen?“ La Mothe erwiderte, der Offizial habe nur ihn selbst sprechen wollen; auf die Frage, ob er auch den Pater Lacombe zu sehen wünsche, habe derselbe verneinend geantwortet. Aber dennoch hatte der Offizial während seines kurzen Morgenbesuches im Kloster ein zweites Protokoll aufgenommen, in welchem documentirt war, wie der „Pater Lacombe sich den Befehlen seiner Majestät dermaßen widersetze, daß man ihn abermals nicht zu Hause getroffen.“

Nicht lange nachher sah Lacombe aus dem Fenster seiner Klosterzelle, daß der Offizial zum drittenmale in das Haus kam. Er verlangte sofort ihn zu sprechen, was ihm jedoch mit dem Bedeuten verweigert wurde, daß der Herr Geschäfte mit dem Superior zu erledigen habe.

Eben damals verweilte Frau von Guyon im Beichtstuhl, ihres

Seelenführers harrend. Derselbe kam auch bald und theilte ihr mit, daß er sehr befürchte das Opfer von Intriguen zu werden, indem der Offizial im Kloster sei und man ihm doch keine Unterredung mit demselben gestatten wollte. Und allerdings wurde, gerade als Frau von Guyon mit dem Pater sprach, von dem Offizial ein drittes, den Pater betreffendes Protokoll aufgenommen, worin derselbe beurkundete, daß er den Pater nun drei verschiedene Male im Ungehorsam gegen des Königs Befehl betroffen habe.

Frau von Guyon hörte hiervon, ließ daher den Pater de la Mothe alsbald zu sich rufen und forderte denselben geradezu auf, sich fernerhin nicht an feindseligen Unternehmungen gegen den Pater Lacombe zu betheiligen. Sie hielt ihm vor, daß er sich ja selbst bei ihr als einen vertrauten Freund des Offizials bezeichnet habe; offenbar aber sei jetzt etwas Heimtückisches gegen Lacombe im Werke. La Mothe erwiderte der Schwester, der Offizial sei lediglich um ihn selbst zu sprechen in's Kloster gekommen; von Lacombe sei gar nicht die Rede gewesen. Natürlich wußte aber Frau von Guyon nun erst recht, wie wohlbegründet ihre Besorgnisse waren. Sie rieth daher ihrem Seelenführer, sich von dem Offizial schriftlich diejenige Gnade zu erbitten, die man auch dem größten Verbrecher nicht versage, nämlich, ihn anzuhören, weshalb er den Offizial ersuchen möchte, in das Kloster zu kommen und ihn zur Rechenschaft vor sich zu fordern.

Lacombe entschloß sich, dem treuen Rathe zu folgen, setzte im Sinne desselben einen an den Offizial gerichteten Brief auf, welchen Frau von Guyon an denselben besorgen ließ und dieser antwortete, daß er sich unfehlbar noch am Nachmittage desselben Tages in dem Kloster einfinden werde.

Unglücklicherweise befiel jedoch den Pater Lacombe alsbald eine Anwandlung von Reue darüber, daß er dieses Schreiben ohne Genehmigung seines Superiors hatte absenden lassen, weshalb er sich beeilte, diesem hiervon selbst Nachricht zu geben. Eiligst sandte nun la Mothe zwei Geistliche zum Offizial, um durch deren Vorstellungen das Ersuchen des Paters unwirksam zu machen. Frau von Guyon war gerade auf dem Wege in das Haus, welches sie gemiethet hatte, als sie den beiden (ihr wohlbekannten) Geistlichen begegnete. Sofort sagte sie sich, daß deren Absendung zum Offizial mit den gegen Lacombe gerichteten Intriguen in Zusammenhang stehe. Sie begab sich daher alsbald zu Lacombe zurück und hatte von demselben den Sachverhalt kaum erzählt erhalten, als la Mothe mit der Erklärung in die Zelle hereintrat, daß die Sache eine andere Wendung genommen habe und der Offizial nicht erscheinen werde.

La Mothe hatte aber gegen den frommen, treuherzigen Bruder noch ganz andere Dinge im Schilde. Da die Thatsache dreimaliger Uebertretung des königlichen Befehles dokumentirt vorlag und da der Provinzial auch aus Savoyen mittelst gefälschter Papiere ein erwünschtes Material zur Verdächtigung Lacombe's herbeigeschafft hatte, so glaubte derselbe nun im Besitze der Mittel zu sein, welche zur Befriedigung seiner Bosheit erforderlich waren. Nur Eins konnte hierbei vielleicht alle seine so sorgfältig ausgesponnenen Pläne schließlich durchkreuzen. Pater Lacombe war nämlich in Rom wegen seiner Rechtgläubigkeit inquisitorisch vernommen worden. Dabei hatte es sich herausgestellt, daß die gegen ihn eingelaufenen Denunziationen völlig grundlos waren, und es waren ihm darüber amtliche Certifikate ausgefertigt worden. Legte nun der Pater diese ihm von dem obersten Glaubenstribunal der Kirche ausgestellten Zeugnisse vor, so waren damit alle Verdächtigungen, die man in Paris gegen ihn vorbrachte, ohne Weiteres zu Boden geschlagen. Mit schlangenhafter Hinterlist und Gleißnerei sagte daher la Mothe zu dem Pater: „Ich weiß, mein Vater, daß Sie von der Inquisition und der heiligen Congregation der Riten Zeugnisse und daß Sie von dem Cardinalskolleg eine Approbation Ihrer Rechtgläubigkeit empfangen haben. Diese Aktenstücke unterliegen keinem Widerspruch und schützen Ihre Person. Da Ihre Rechtgläubigkeit in Rom anerkannt worden ist, so hat ein bloßer Offizial über dieselbe nichts mehr zu sagen, weshalb es mir lieb wäre, von diesen Papieren Einsicht nehmen zu können.“ Der Superior sprach diese Worte mit dem Ausdrucke der aufrichtigsten Theilnahme an dem Wohlergehen des Paters, der, in der Meinung, daß der Superior die fraglichen Papiere in seinem Interesse bei dem ihm befreundeten Offizial benutzen wollte, dieselben herbeiholte und sie im Beisein der Frau von Guyon dem Superior übergab. Dieser schied von dem Pater mit dem Ausdrucke der größten Herzlichkeit, aber seine Papiere bekam derselbe nie wieder zu sehen. Wenn er sie von la Mothe zurückbegehrte, so erklärte derselbe, daß er sie dem Offizial behändigt habe, und dieser versicherte, daß ihm die Papiere nie zu Gesicht gekommen wären. Bald war daher von denselben keine Rede mehr. —

Hiermit war nun Alles bestens vorbereitet, um den lange geplanten Schlag gegen Lacombe zur Ausführung zu bringen. Der Provinzial ließ den Abbé, der einst Großvikar des Bischofs von Vercelli gewesen und von diesem entlassen worden war*), nach Paris kommen und durch denselben über Lacombe die gewissenlosesten Zeugenaussagen machen.

---

*) Siehe oben S. 238.

Auch legte derselbe fingirte Protokolle vor, die er (ohne Unterschriften) aus Savoyen mitgebracht haben wollte und welche scheinbar die schwersten Beschuldigungen Lacombe's documentirten. Die angebliche Uebertretung des königlichen Befehles wurde dem König protokollarisch nachgewiesen, dem man außerdem die Meinung beizubringen wußte, daß Lacombe ein gefährlicher unruhiger Kopf sei, ein Ketzer der bedenklichsten Art, der in den Künsten der Bekehrung und Verführung wie kaum ein anderer geschickt sei. Daher erließ der König ohne Weiteres den Verhaftsbefehl, nach welchem Lacombe am 3. Oktober 1687, als er mit den Ordensbrüdern gerade die Mittagsmahlzeit einnahm, im Namen des Königs aufgehoben und in das Kloster der Pères de la doctrine chrétienne abgeführt wurde.

---

§. 2.

Die erste Einkerkerung der Frau von Guyon.

Den frommen, liebesinnigen, treuen Ordensmann, den Alle, die ihm nahe gekommen waren, als einen Israeliter ohne Falsch kannten, dem es so schwer gefallen war, die Bosheit seiner Feinde zu glauben, hatten dieselben also nun in ihren Krallen. Sie hatten ihn aus der Freiheit des Lebens hinweggerissen und in den Kerker geschleppt, wo ihm nimmer Erlösung werden sollte.

In dem großen, weiten Kreise begeisterter Verehrer, der sich um den gefeierten Prediger, um den treuen Beichtvater, um den weisen Rath und Helfer in aller Noth gesammelt hatte, erbebten die Herzen, als man von der an ihm begangenen Gewaltthat hörte. Unter den Vielen aber, die um ihn tiefes Leid trugen, jammerte Niemand so sehr als Frau von Guyon, obschon dieselbe längst vorausgesehen, daß es endlich noch so kommen würde, wie es nun gekommen war. Mußte es ihr doch jetzt um so klarer werden, daß die Bosheit des Bruders und der Helfer desselben nicht eher ruhen würde, bis man auch ihr dasselbe Schicksal bereitet hätte, von welchem jetzt das Leben Lacombe's verschlungen war! Auch verlangte der Pater la Mothe jetzt stürmisch von ihr, daß sie sich, um nicht in die Sache Lacombe's verwickelt zu werden, schleunigst von Paris entfernen und sich nach Montargis in die tiefste Verborgenheit zurückziehen sollte. — Als sie diesen tückischen Rath nach wie vor auf das Entschiedenste zurückwies, trat der Bruder mit dem seltsamen Ansinnen an sie heran, daß sie ihn, um sich gegen mögliche Widerwärtigkeiten zu

sichern, zu ihrem geistlichen Führer annehmen möchte, wobei derselbe, als er den begreiflichen Widerwillen der Schwester wahrnahm, die höhnische Bemerkung hinwarf: „Ganz Paris weiß freilich, daß Du kein Vertrauen zu mir hast.“ — Frau von Guyon konnte den Bruder wegen seines Ansinnens nur bemitleiden.

Dieser aber ließ, da er sich um den Pater Lacombe keine Sorgen mehr zu machen hatte, nun seinem Hasse gegen die Schwester den freiesten Lauf. Ueberall sprach der Schändliche von unerhörten Vergehungen, die seiner Schwester in leider sehr glaubhafter Weise zur Last gelegt würden, heuchelte dabei die größte Liebe und Verehrung für dieselbe, die sich durch ihre unablässigen Fürbitten für Lacombe immer mehr suspect mache, und versicherte hoch und theuer, er dürfe nur dann hoffen, die geliebte Schwester vor dem Schlimmsten, was ihr drohe, retten zu können, wenn sich dieselbe als seine Beichttochter ihm anvertraue. — Die Folgen dieses Geredes waren, daß alle Diejenigen, welche dem Pater la Mothe Vertrauen schenkten, die Schwester desselben, der er doch unmöglich feind sein konnte, als eine verirrte, höchst bedenkliche und von Rechtswegen unschädlich zu machende Person ansahen, die Gott nicht genug dafür danken könne, daß der Bruder, ein angesehener und einflußreicher Ordensmann, ihr seine Seelenführung und seinen Schutz angedeihen lassen wollte. Namentlich war dieses in allen Barnabitenklöstern Frankreichs, wohin der Pater la Mothe seine Briefe geschickt hatte, sehr bald das herrschende Urtheil. Frau von Guyon erhielt daher aus mehreren derselben die beleidigendsten Briefe, in denen ihr kurzweg gesagt wurde, daß sie verloren sein würde, wenn sie länger Bedenken trage, den Pater la Mothe als ihren Gewissensrath anzunehmen. Auch aus anderen Kreisen erhielt sie ähnliche Zuschriften. Eine Nonne ermahnte sie sogar, aus der Noth eine Tugend zu machen, weil sie ihres Unterganges gewiß sein könnte, wenn sie sich der Seelenführung ihres Bruders entziehen wollte. Von manchen Seiten wurde ihr auch gerathen (was die edle Dame am meisten empörte), sich der geistlichen Leitung des Bruders nur zum Schein zu unterwerfen.

Eben damals erfolgte der erste Schlag, den die hierarchische Autorität der katholischen Kirche gegen Frau von Guyon führte, indem der Bischof von Genf unter dem 4. November 1687 ein Pastoralschreiben erließ, worin er die Schriften des Molinos, Lacombe's, Falconi's, Malaval's und der Frau von Guyon — die in der Genfer Diöcese in zahlreichen Abschriften cursirten — anathematisirte*). Statt deren sollten die

---

*) Abgedruckt in der Vie d'Aranthon, S. 622 ff.

Pfarrer ihren Parochianen Schriften Granada's und des Franz von Sales in die Hand geben!

Wie mit Einem Schlage war urplötzlich die Lage der Frau von Guyon in Paris eine andere geworden; sie sah, daß sie auf die Zungen der Leute gekommen war. Sie mußte es hören, daß sie der Ketzerei, der Gotteslästerung, der Heuchelei und Bosheit beschuldigt ward, und daß man ihr Frevel zur Last legte, die sie noch gar nicht gekannt hatte. Selbst in der Kirche kamen ihr Aeußerungen des Spottes und der Verachtung zu Gehör. Einmal begegnete es ihr sogar, daß sie einen Priester sagen hörte, man sollte sie zur Kirche hinauswerfen; und der Bruder war so liebreich ihr mitzutheilen, daß alle diese Gerüchte bereits auch dem Erzbischof hinterbracht wären.

Fünf oder sechs Tage später als der Pater la Mothe dieses geäußert hatte, kam ein der Frau von Guyon sehr ergebenes junges Mädchen in das Haus des Schreibers Gautier. Derselbe war gerade ausgegangen; nur sein kleiner Knabe war zu Hause, welcher dem Mädchen zurief: „Es giebt schöne Neuigkeiten, mein Vater ist zum Herrn Erzbischof gegangen, um demselben Papiere zu überbringen.“ — Kurz nachher erfuhr Frau von Guyon, daß dem Erzbischof ein Bericht über die Gerüchte, deren der Bruder bei ihr gedacht hatte, eingesandt worden sei.

Bereits war das Geschick der edeln Dame entschieden. Ehe sich dasselbe jedoch vollzog, sollte sie noch die Genugthuung haben zu erfahren, welcher sauberen Persönlichkeiten sich der Bruder und ihre anderen Feinde zur Herbeiführung ihres Verderbens bedienten.

Zwei aus Dijon nach Paris gekommene Kaufleute erzählten von einer schlechten Frauensperson, welche, nachdem sie aus dem Kloster der bußfertigen Frauen zu Dijon entflohen, sich in Paris verheirathet habe. Dieselbe habe zu Lyon das Silberwerk einer Brüderschaft entwendet, und anderswo habe man an einem verrufenen Orte ihr das Gesicht entstellen wollen. — Da nun Frau von Guyon früherhin die Frau Gautier hatte sagen hören, daß sie ehedem in Lyon gewohnt habe, so schöpfte sie Verdacht, ging der Sache nach und ermittelte, daß Frau Gautier wirklich die Person war, von deren früherem Leben ihr die Kaufleute aus Dijon erzählt hatten. Natürlich verfehlte sie nicht, dem Bruder von dieser schönen Entdeckung Mittheilung zu machen. Dieser aber erklärte, als die Schwester mit ihrer Erzählung beginnen wollte, kurzweg, daß er sich solche Unterhaltungen verbitte.

Mit Bestürzung überzeugte sich aber la Mothe, daß es die höchste Zeit sei sich der Schwester zu bemächtigen und sie unschädlich zu machen, indem zu befürchten war, daß sie eben jetzt einen Schritt thun würde,

der Lacombe's Rechtgläubigkeit und die Richtigkeit aller gegen ihn erhobenen Anschuldigungen in's hellste Licht stellte und am Ende noch alle ihre, gegen diesen und gegen die Schwester gerichteten Anschläge ein für allemal zu nichte machen könnte. Man hörte nämlich, daß Frau von Guyon, um den Pater Lacombe, der inzwischen, nachdem man ihn in dem Kloster sechsmal verhört hatte, auf Befehl des Königs in die Bastille geworfen war, aus dem Gefängniß zu befreien, sich an die Inquisition zu Rom gewandt und sich daselbst Abschriften der dem Pater ausgestellten Zeugnisse erbeten hatte. Kamen diese Papiere in die Hand der Frau von Guyon, und machte dieselbe von ihnen den erforderlichen Gebrauch, so war (daran konnte man nicht zweifeln) Alles vorbei. Daher mußte jetzt endlich der lange vorbereitete letzte Schlag gegen Frau von Guyon geführt werden. Man stellte dem Könige vor, dieselbe sei eine Ketzerin, unterhalte mit Molinos einen lebhaften Briefwechsel, sie habe ein sehr gefährliches Buch verfaßt und halte (gesetzwidrige) geheime Versammlungen, weshalb es hochnöthig sei, diese gefährliche Frau in ein Kloster zu bringen und sie gegen jeden Verkehr abzusperren, damit man mit derselben eine zu sicheren Ergebnissen führende Untersuchung vornehmen könne. Um aber für diese Anschuldigung einen scheinbaren Nachweis liefern zu können, hatte man sich noch zu dem Bubenstreich entschlossen, durch den Schreiber Gautier, mit thunlichster Nachahmung der Handschrift der Frau von Guyon, einen Brief anfertigen zu lassen, der scheinbar von dieser selbst geschrieben war, obwohl deren Namensunterschrift fehlte. Mit diesem Briefe hatte es folgendes Bewenden:

Seit einiger Zeit hatte sich bei Frau von Guyon zuweilen ein Geistlicher vom Orden der Minimi sehen lassen, der gewöhnlich im Auftrage mehrerer derselben befreundeten Klosterfrauen zu ihr kam. Dieses wußte man; der Pater la Mothe hatte sie auch nach dem Namen des Geistlichen gefragt, den sie sich aber nicht einmal gemerkt hatte. Auf diesen Verkehr der Dame mit einem Priester vom Orden der Minimi fußend, ließ man nun durch den Schreiber Gautier einen Brief an einen Geistlichen dieses Ordens schreiben, den man Pater Franziskus nannte. Der Brief wurde vom 30. October datirt und war so eingerichtet, als ob Frau von Guyon auf der place royale zu Paris wohnte. In dem Briefe ließ man sie nun sagen, daß sie ihre geheimen Versammlungen in ihrem Hause aufgegeben hätte, weil ihr aufgelauert würde; man ließ sie von großen Plänen sprechen, die sie vorhätte, von denen sie aber befürchte, daß sie wegen der Gefangenschaft des Paters Lacombe nicht zur Ausführung kommen könnten. Ihre Versammlungen werde sie fernerhin

in den und den Häusern entfernt liegender Straßen, mit den und den Personen halten (welche sie gar nicht kannte) u. s. w.

Als dieser Brief dem König vorgelegt war, erließ derselbe den Befehl zu sofortiger Einkerkerung der Dame.

Wennschon längst auf einen solchen Schlag gefaßt, fühlte sich doch Frau von Guyon, als ihr der Befehl des Königs mitgetheilt wurde, wie vom Donner gerührt. Sie verfiel alsbald in eine schwere Krankheit, sodaß ihre Abführung einstweilen ausgesetzt werden mußte. Vom heftigsten Fieber befallen, erlitt sie fünf Wochen lang die unerhörtesten Schmerzen. Man glaubte, sie habe ein Geschwür im Kopfe; dazu stellten sich noch bedenkliche Brustleiden mit dem heftigsten Husten ein. Zweimal ließ sie sich in dieser Schmerzenszeit das heil. Abendmahl reichen, indem sie beidemale glaubte, daß ihre Auflösung unmittelbar bevorstehe.

Da hörte la Mothe zu seinem größten Entsetzen, daß die gefürchteten Papiere von Rom durch Vermittelung eines Freundes der Schwester wirklich in deren Hand gekommen wären. Wiederum stand nun Alles auf dem Spiel.

Wie eine Schlange schlich sich daher der Pfaffe in das Zimmer und an das Bett der im elendesten Zustand darniederliegenden Schwester, sprach sein tiefstes Bedauern über ihre so schwere Erkrankung aus und fragte sie nebenbei, ob sie denn wirklich, wie man sage, im Besitze von Papieren sei, die zur völligen Entlastung des zu seinem größten Leidwesen eingekerkerten Paters Lacombe, seines theuern Ordensbruders, dienen könnten. Er setzte hinzu, es sei dem Könige hinterbracht worden, (was allerdings geschehen war), daß sich Lacombe der Inquisition entzogen habe. Könnte man also dem König die Zeugnisse der Inquisition vorlegen, so würde Lacombe sofort aus seiner Haft entlassen werden; weshalb er sie dringend bitten müsse, diese so wichtigen Papiere ja nicht in andere Hände kommen zu lassen, sondern sie ihm anzuvertrauen. Frau von Guyon, die den Bruder schon kannte, erklärte einfach, daß sie keine Papiere habe. Allein so leicht wollte sich la Mothe nicht abfertigen lassen. Er erwiderte rasch: „Ich weiß, daß Du Zeugnisse der Inquisition über Lacombe besitzest; willst Du sie mir also nicht geben, so ist die Sache abgethan.“ Einer so bestimmten Erklärung gegenüber vermochte Frau von Guyon die Wahrheit nicht länger zu verläugnen; sie ließ es den Bruder merken, daß sie die Papiere wirklich hatte, der nun, fortwährend die freundschaftlichste Theilnahme für Lacombe heuchelnd, als die Schwester erklärte, die Papiere nicht herausgeben zu wollen, wie im Gefühle des tiefsten Schmerzes ausrief: „Wie, Du willst also die Ursache des Verderbens des guten Paters Lacombe sein, da es in Deiner Hand

steht, ihn aus demselben zu retten!" Da fühlte sich die Kranke, die fortwährend von den entsetzlichsten Schmerzen gepeinigt und in größter Schwäche darniederliegend, ihrer Sinne kaum mächtig war, überwältigt. Sie ließ daher die Papiere suchen und übergab dieselben dem falschen Bruder, der dieselben sofort an sich nahm und das Zimmer verließ.

Unmittelbar darauf meldete sich bei Frau von Guyon eine Page des Gesandten von Turin an, der im Auftrage seines Herrn um gütige Aushändigung der den Pater Lacombe betreffenden Papiere bat, indem der Gesandte eben jetzt von denselben den besten Gebrauch machen könnte. Frau von Guyon fragte den Pagen, ob er nicht beim Hereintreten in das Haus zwei Religiosen hätte hinausgehen sehen. Als der Page bejahend antwortete, sagte sie zu demselben, sie habe die gewünschten Papiere soeben dem älteren der beiden geistlichen Herrn übergeben, von dem er sie leicht werde erhalten können. Der Page eilte also den beiden Geistlichen nach, erreichte sie auch und ersuchte den Pater la Mothe im Auftrage der Frau von Guyon um gefällige Aushändigung der Papiere. Allein die Antwort la Mothe's lautete: er habe keine den Pater Lacombe betreffende Papiere; seiner Schwester möge es wohl im Kopfe spuken, daß sie sich solche Dinge einbilden könne. Diese Aeußerung la Mothe's hinterbrachte der Page sofort der Frau von Guyon, die nun mit Entsetzen wahrnahm, was geschehen war.

Von Stund an war es ihr, als ob sich die Hölle aufgethan habe, um alle nur erdenkliche Pein und Qual über sie auszugießen. Der Pater la Mothe, der jetzt keine Veranlassung mehr sah, der unglücklichen Schwester gegenüber irgend welche Rücksicht zu nehmen, ließ mit Einemmale die Maske fallen und erklärte, daß man nur ihre Genesung abwarte, um sie dann sofort in den Kerker abführen zu lassen. Bei allen seinen Bekannten streute er die entsetzlichsten Gerüchte über die Schwester aus, über die er bei seinen Brüdern noch dazu bittere Klage führte, daß ihm dieselbe kein Vertrauen schenkte, weshalb sie von den Brüdern la Mothe's die beleidigendsten Briefe zugesandt erhielt. Der Eine nannte sie ein hochmüthiges Ungeheuer, das jetzt für seine Verbrechen den verdienten Lohn empfange und rieth ihr, zu ihrer Rettung sich der Seelenführung des Paters la Mothe zu überlassen; der Andere schrieb ihr, sie sei eine Wahnsinnige, die man binden, eine Schlafsüchtige, die man aufrütteln müsse. Dabei mußte sie es wahrnehmen, wie gar Viele, die früherhin ihren Verkehr gesucht hatten, sich jetzt von ihr durchaus fern hielten und jede Beziehung zu ihr bei Anderen in Abrede stellten, während ihre Widersacher frohlockten und sich nun offen und ohne Scheu in Hohn und Spott über sie ausließen. Ueberall in Paris erzählte man

sich die seltsamsten Märchen, in denen Frau von Guyon als Erzketzerin, als Zauberin, als eine Person voll Lug und Trug, die ihr Leben mit den ärgsten Vergehungen befleckt habe, hingestellt ward.

Inzwischen hatte la Mothe wahrgenommen, daß die allmählige Genesung der Schwester die Abführung derselben in das Gefängniß ermögliche. Indessen, ehe dies geschah, mußte nothwendig, wenn der Zweck der Verhaftung erreicht werden sollte, eine neue Niederträchtigkeit ausgeführt werden.

Man wollte Frau von Guyon hinter Schloß und Riegel bringen, damit man in der mit ihr anzustellenden Untersuchung gerade das herausbringen konnte, was man herausbringen wollte, nämlich scheinbare Thatsächlichkeiten, auf Grund deren ein ihr ganzes Leben vernichtendes Urtheil gefällt werden konnte. Als das bedeutendste Beweismittel, welches man gegen Frau von Guyon zur Anwendung zu bringen gedachte, sah man nun den dem König vorgelegten fingirten Brief vom 30. October an. In demselben war eine Reihe von Persönlichkeiten genannt, mit denen sie angeblich Versammlungen zu halten pflegte. Unmöglich durfte man es nun dahin kommen lassen, daß dieselben als Zeugen aufgeboten wurden. — Am Morgen eines und desselben Tages, am 29. Januar 1688, wurden daher alle jene Personen aus Paris ausgewiesen und zugleich der Frau von Guyon ein Gerichtsdiener zugesandt, welcher den Befehl hatte, dieselbe in das Kloster der Heimsuchung in der Vorstadt St. Antoine abzuführen.

Ueber diese Schreckensbotschaft war die Unglückliche so betroffen, daß sie sich kaum auf ihren Füßen halten konnte. Der Gerichtsdiener sah ein, daß sie ihn nicht zu begleiten vermochte, weshalb er auf ihr Bitten es geschehen ließ, daß sie gegen das Versprechen, sich gegen Abend in dem Kloster einfinden zu wollen, den Tag über noch in ihrer Wohnung blieb.

Binnen wenigen Stunden hatte sich indessen die Nachricht von den Ereignissen des Tages durch ganz Paris verbreitet, weshalb Frau von Guyon im Laufe des Tages zahlreiche Besuche von Freunden und Freundinnen erhielt, welche kamen, sie noch einmal zu sehen, sie zu trösten und ihr die Hand zu drücken.

---

§. 3.

Die Tücke der erzbischöflichen Inquisition zu Paris. — Endliche Befreiung der Frau von Guyon aus der Klosterhaft.

Man hatte gerade das Kloster der Heimsuchung in der Straße St. Antoine zur Einkerkerung der Frau von Guyon ausgewählt, weil man

sie hier am sichersten gegen jeden Verkehr nach außenhin glaubte abschließen zu können, weil die Nonnen des Klosters im besonderen Geruche untadeliger Rechtgläubigkeit standen, so daß ein vertrauter Verkehr zwischen diesen und der Verhafteten nicht zu befürchten war, und weil man den rigorosen Eifer der Superiorin in der Ausübung königlicher Befehle kannte.

Frau von Guyon begab sich nun am Abend des Tages in das Kloster, dessen Pforten sich alsbald hinter ihr schlossen. Sie hatte gehofft, daß man ihre, damals noch nicht zwölfjährige Tochter und eine Dienerin bei ihr lassen werde; allein die Superiorin, welche sie in eine kleine Zelle geführt hatte, bedeutete sie, daß sie hier als Gefangene sei und daß durchaus Niemand in ihrer Gesellschaft sein dürfe. Da bat sie, daß man doch wenigstens das Kind in die Klostermauern aufnehmen möchte, auch wenn sie dasselbe niemals sollte sehen dürfen; aber auch das wurde der Mutter versagt. Blutenden Herzens sah dieselbe nun das Kind ihren Händen entrissen und in die Welt geschleudert, wo es so leicht verderben konnte.

So saß denn nun die fromme Edeldame als Gefangene in ihrer kleinen Zelle und stierte die nackten, kalten Mauern derselben an. Zu ihrer Bedienung oder vielmehr Hütung erschien eine Nonne, welcher gesagt worden war, daß die Verhaftete eine Ketzerin, eine Verrückte, eine Scheinheilige sei und welche derselben darum mit einem Uebermaaß von Hohn, Spott und Härte begegnete. Gegen allen Verkehr mit den Klosterfrauen sah sich die Unglückliche von vornherein vollständig abgeschlossen; nur während des Gottesdienstes in der Kirche durfte sie dieselben sehen. Die einzige Vergünstigung, welche sie außerdem genoß, war die, daß sie in Begleitung ihrer Hüterin den am Ende des Klostergartens gelegenen Calvarienberg zuweilen besuchen durfte. Noch mehr aber war ihr nach außen hin jede Verbindung abgeschnitten; nicht einmal eine Nachricht, die das Kind der Mutter zusenden wollte, wurde in das Kloster hereingelassen.

Was nun mit ihr werden sollte, wußte sie nicht; die Superiorin sagte ihr, daß sie nur zehn Tage lang, bis zur Beendigung des mit ihr anzustellenden Verhöres, in dem Kloster eingesperrt sein werde. Das aber war schwer zu glauben.

Bald mußte sie auch sehen, namentlich wenn sie in die Kirche zum Gottesdienste kam, wie der Haß und die Verachtung aller Klosterfrauen auf ihr lagen. Man hatte sie gefragt, wer nach der Verhaftuug des Paters Lacombe ihr Beichtvater gewesen sei. Sie nannte den Geistlichen; als aber derselbe vom Kloster aus benachrichtigt wurde, daß er fernerhin dahin kommen möchte, um die Beichte der Frau von Guyon zu hören,

leugnete der Biedere, daß er von der Dame etwas wisse und daß dieselbe jemals bei ihm gebeichtet habe. Frau von Guyon entsetzte sich, als sie hiervon Nachricht erhielt; war sie doch so oft im Beisein vieler Leute und vor den Augen derselben in den Beichtstuhl des Geistlichen gegangen! Aber vor der Superiorin und den anderen Klosterfrauen stand sie nun als Lügnerin da und wurde als Lügnerin mit dem Ausdrucke des Abscheues behandelt, — namentlich von der Nonne, die ihr zur Bedienung beigegeben war.

Welchem Geschicke Frau von Guyon entgegenzusehen hatte, sollte ihr dabei sehr bald klar werden. Eines Tages erschien nämlich der Offizial Charon und der Doctor der Sorbonne Pirot, der erzbischöfliche Censor aller in die Theologie einschlagenden Bücher und Thesen, ein gelehrter und kluger Herr, um sie zu verhören. Die Herren legten ihr zunächst die Frage vor, ob sie dem Pater Lacombe nach Thonon gefolgt sei und ob dieser sie mit sich aus Frankreich hinweggeführt habe. Sie antwortete, Lacombe sei schon volle zehn Jahre außerhalb Frankreichs gewesen, ehe sie ihre Heimath verlassen hätte; unmöglich also könnte sie ihm gefolgt sein. Man fragte sie weiter, ob denn der Pater sie nicht in der Verrichtung des Gebetes unterwiesen hätte, worauf sie antwortete, daß sie sich im Gebete von ihrer frühesten Jugend an selbst geübt, daß der Pater sie darin niemals unterrichtet hätte und daß sie ihn früher nur Einmal gesehen, als er ihr auf der Reise nach Savoyen einen Brief des Paters la Mothe gebracht habe, was zehn Jahre vor ihrem Abzuge aus Frankreich geschehen sei. — Der Doctor Pirot machte hierbei die Bemerkung, daß alles das keinen Grund abgäbe, auf eine besondere Bekanntschaft zu schließen. — Man fragte nun weiter: ob nicht der Pater Lacombe der eigentliche Verfasser der kleinen Schrift: „Kurzes und leichtes Mittel zum Beten" sei. Sie verneinte dies und erklärte: sie habe das Buch in Lacombe's Abwesenheit und ohne die Absicht einer Veröffentlichung desselben durch den Druck geschrieben; einer ihrer Freunde, ein Rath zu Grenoble, habe das Manuskript auf ihrem Tische bemerkt und habe den Druck desselben gewünscht; derselbe habe sie auch gebeten, eine Vorrede dazu zu schreiben und das Manuskript in Kapitel zu theilen, welches letztere sie auch an einem Vormittage gethan habe. Es folgten dann noch einige, das Buch betreffende Fragen, worauf das erste Verhör geschlossen wurde.

Infolge dessen sah sich Frau von Guyon veranlaßt eine „Protestation" aufzusetzen, worin sie feierlichst erklärte: niemals habe sie sich von den Lehren der heiligen Kirche, welcher sie ihr Blut und Leben zu weihen jederzeit bereit sei, entfernt; niemals habe sie sich zu einer besonderen

Partei gehalten; ihr ganzes Leben hindurch habe sie sich zur strengsten, kirchlichen Rechtgläubigkeit bekannt, und so lange sie athme, werde es ihr Bestreben sein, der Autorität der Kirche gegenüber ihren Geist zu bemüthigen und ihren eigenen Willen zu verläugnen. Sollte sich daher in einer ihrer Schriften etwa eine Stelle vorfinden, die vielleicht in einem der Kirchenlehre widersprechenden Sinne ausgelegt werden könnte, so habe sie in diesem Falle schon Alles was sie geschrieben, dem Urtheile der h. Kirche unterworfen, was sie hiermit nochmals thun wolle. Wenn sie auf die bezüglich ihres kleinen Buches ihr vorgelegten Fragen geantwortet habe, so sei dies allein in der Absicht geschehen, um ihren Gehorsam zu bethätigen, nicht aber um das Buch zu vertheidigen, indem sie mit der Abfassung desselben durchaus keine andere Absicht gehabt habe als die, den Seelen zu dienen, nicht aber denselben zu schaden.

Das zweite Verhör betraf wiederum das kleine Büchlein. Man fragte sie, ob sie etwa die Gebete der Kirche und vor Allem das Unser-Vater beseitigen wolle, indem sie gelehrt habe, wie man das Unser-Vater mit wahrer Andacht hersagen solle und zugleich gesagt habe, daß ein einziges Unser-Vater auf solche Art gesprochen, weit besser sei als viele, die man ohne Aufmerksamkeit und Andacht herbete. Sie antwortete, es sei doch etwas Anderes, wenn man lehre, ein Gebet mit Andacht und Aufmerksamkeit hersagen, und etwas Anderes, es beseitigen. Wer das erstere thue, von dem habe man doch wohl zu sagen, daß er das Gebet erst recht zur vollen Wahrheit und Geltung bringe. — Solcher Fragen richtete der Offizial an Frau von Guyon noch mehrere, auf welche dieselbe aus ihrem innersten katholischen Glaubensbewußtsein heraus mit solcher Bestimmtheit und Klarheit antwortete, daß der Offizial nicht umhin konnte zu bemerken, sie würde sich ganz gewiß nicht an diesem Orte befinden wenn sie in dem Buche sich ebenso erklärt hätte. Schließlich machte Frau von Guyon noch darauf aufmerksam, daß, wenn in dem Buche sich etwas Irriges vorfinden sollte, die Verantwortung hierfür doch nicht eigentlich sie, sondern vielmehr die Gottesgelehrten treffe, welche das Buch, ohne von ihr darum angegangen zu sein, approbirt hätten, — worauf die Inquisitoren es nicht für rathsam fanden, auf den Inhalt des Buches oder auf die von Frau von Guyon verfaßte Erklärung des Hohenliedes weiter einzugehen, indem sie die von ihr deklarirte Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche für völlig genügend erklärten.

Das vierte und letzte Verhör bezog sich auf den untergeschobenen Brief. Man las ihr denselben vor, mit der Versicherung, daß man hier eine Kopie des Originals in Händen habe, dessen Schriftzüge sich ganz unzweifelhaft als von ihrer Hand herrührend zu erkennen gäben. Sie

verlangte das Original zu sehen, indem sie versicherte, daß sie dasselbe nicht geschrieben habe; doch kam das Original auch späterhin, als sie wiederholt um dessen Vorlage bat, niemals zum Vorschein. Sie erklärte den Pater Franziskus ebenso wenig als irgend einen anderen Geistlichen vom Orden der Minimi zu kennen, mit Ausnahme des Einen, den ihr mehrere befreundete Klosterfrauen zuweilen zugeschickt hätten, der aber nicht in Paris, sondern seit dem Anfange des September vorigen Jahres in Amiens lebe, der auch schon fünf Wochen vor ihrem Einzuge in dieses Kloster seinen bisherigen Wohnort verlassen habe, weshalb sie unmöglich am 30. October an ihn als einen zu Paris wohnenden Herrn hätte schreiben können. Diese und andere Thatsachen stellte sie hernach in einem Aufsatze zusammen, den sie dem Offizial zusandte, um demselben zu beweisen, daß der Brief unmöglich von ihr verfaßt sein könne.

Nach diesem vierten Verhöre wurde Frau von Guyon vorläufig nicht weiter behelligt. Volle zwei Monate vergingen indessen, ohne daß dieselbe über den Stand ihrer Sache irgend etwas Wahres oder Erheucheltes hörte. Anfangs hatte sie sich der Hoffnung hingegeben, daß man, von ihrer Schuldlosigkeit überzeugt, ihr endlich werde Gerechtigkeit widerfahren lassen; aber nur allzu bald sah sich die Arme auf das Bitterste enttäuscht, indem sie plötzlich noch enger eingeschlossen und noch strenger bewacht ward, als zuvor und von der ihr beigegebenen Nonne jetzt die unerträglichste Ungebühr hinnehmen mußte.

Da trat eines Tages, seit langer Zeit zum ersten Male wieder, der Offizial in ihre Zelle ein, und zwar diesmal ohne den Doctor. Frau von Guyon brachte das Gespräch sehr bald auf den untergeschobenen Brief, weil der Offizial in dem letzten Verhör zu ihr die sie damals erschütternden Worte gesagt hatte: „Sie sehen, gnädige Frau, daß ein solcher Brief Grund genug ist, Sie einzukerkern.“ Jetzt dagegen wollte der Offizial einer nochmaligen Besprechung des Briefes mit den Worten ausweichen: „Reden wir nicht von dem untergeschobenen Brief; er ist nicht der Rede werth.“ — Damit ließ denn aber Frau von Guyon den Pfaffen doch nicht durch. „Wie?“ entgegnete sie ihm rasch, „ist es etwas Gleichgültiges, wenn man Jemandes Handschrift nachahmt, ihn böser Absichten gegen den Staat und der Veranstaltung verbotener Versammlungen beschuldigt?“ —

„Wir wollen den Verfasser ermitteln,“ antwortete der Offizial, dem jedoch Frau von Guyon sofort mit größter Bestimmtheit entgegnete: „Der Verfasser ist kein anderer, als der Schreiber Gautier,“ worauf sie hinzufügte, daß dessen Frau selbst bei ihr gestanden habe, ihr Mann vermöge alle Handschriften nachzuahmen.

Der Offizial, der nichts zu erwidern wagte, verstummte jetzt, ließ dann aber Frau von Guyon merken, weshalb er eigentlich diesmal gekommen war. Er fragte sie nämlich, wo denn die Schriften wären, die sie über die Bibel abgefaßt habe. Dieselbe antwortete, sie sei bereit, diese Schriften auszuliefern, sobald sie aus der Haft entlassen sein würde, in keinem Falle werde sie dagegen die Namen derjenigen nennen, denen sie diese anvertraut habe. Diese Erklärung war dem boshaften Pfaffen gerade nach dem Sinne, weshalb er ihr erwiderte: „Bleiben Sie, gnädige Frau, bei dieser Erklärung, wenn wir kommen werden, ihnen diese Papiere abzufordern," — und empfahl sich mit grinsender Freundlichkeit, der Unglücklichen auch für die Zukunft seine besten Dienste anbietend.

Dieses hielt jedoch Frau von Guyon nicht ab, dem Offizial einen Brief nachzusenden, worin sie sich ziemlich stark über die von demselben gethane Aeußerung aussprach, daß es mit dem untergeschobenen Briefe nichts zu bedeuten habe. Auch an den Erzbischof richtete sie eine darauf bezügliche Beschwerdeschrift, die indessen nicht beantwortet wurde.

Etwa acht Tage nach jenem Besuche bei Frau von Guyon, einige Tage vor Ostern, erschien der Offizial, und zwar in Begleitung des Doctors Pirot, wieder bei derselben und legte ihr zunächst ein über die letzte Besprechung nachträglich von ihm aufgesetztes Protokoll vor. In demselben war gesagt, daß sie sich bis jetzt scheinbar sehr lenksam, dagegen als man sie zur Auslieferung ihrer Schriften aufgefordert, äußerst widerspänstig erwiesen habe. Frau von Guyon erklärte mit dem Ausdrucke der Entrüstung, sie habe bisher eine Privatunterredung und ein gerichtliches Verhör für zwei verschiedene Dinge gehalten und habe sich nicht verpflichtet geglaubt, eine privatim an sie gerichtete Frage zu beantworten. Uebrigens wolle sie nur bemerken, daß die fraglichen Schriften in Händen ihrer Kammerjungfer wären. — Ueber diese Aeußerung sehr erfreut, fragte der Offizial, ob sie wohl diese Schriften ihm und dem Doctor zu arbiträrem Gebrauche anvertrauen wolle, was sie mit dem Zusatze bejahte, daß, da sie nur geschrieben habe, um dem Willen Gottes zu genügen, es ihr ganz gleich sei, ob sie sich für das Feuer oder für die Presse bemüht haben sollte. — Uebrigens brachte die heilige Woche der Gefangenen doch eine wesentliche Erleichterung, indem der Offizial am Gründonnerstag erschien und ihr ankündigte, daß er ihr hiermit die Klosterfreiheit, d. h. die Erlaubniß ertheile, ungehindert im Hause umhergehen zu können. Nach Außen hin dagegen blieb ihr nach wie vor jeder Verkehr abgeschnitten; nicht einmal den Vormund ihrer Kinder durfte sie bei sich sehen.

Dieses letztere schmerzte sie umso mehr, als der Pater la Mothe (und infolge dessen auch der Offizial) eben damals mit dem Gedanken

umgingen, eine Verbindung ihrer Tochter mit einem durch seine Vergangenheit zu Grunde gerichteten, dem christlichen Leben ganz fern stehenden Cavalier, dem Marquis von Chanvalon, einen Neffen des Erzbischofs von Paris, zu Stande zu bringen. Sie erfuhr sogar, daß man zur Förderung der Sache die Leitung ihrer Tochter einer Cousine dieses Herrn anvertraut habe. Damals sagte ihr der Offizial, daß man sie auf Grund der mit ihr vorgenommenen Verhöre als völlig gerechtfertigt ansähe und daß man sie nur darum noch einige Tage im Kloster zurückhalte, weil man ihre Freisprechung gern auf das Urtheil der Superiorin gründen wollte, die jetzt erst Gelegenheit erhalte, sie zu beobachten und näher kennen zu lernen.

Allein in den frohen Hoffnungen, denen sich Frau von Guyon jetzt glaubte hingeben zu dürfen, sollte sich dieselbe bald bitter getäuscht sehen. Denn es vergingen Tage, es vergingen Wochen und Monate, ohne daß ihre Befreiung erfolgte. Auch bekam sie den Offizial gar nicht mehr zu sehen. Nur einmal erschien derselbe in dieser Zeit in Begleitung des Doctor Pirot und des Vormundes ihrer Kinder, um ihr im Beisein der Superiorin zu eröffnen, daß sie binnen acht Tagen aus dem Kloster entlassen werden sollte, wenn sie in die Verheirathung ihrer Tochter einwilligen würde. Dieses Ansinnen wies die edle Mutter jedoch mit der bestimmten Erklärung zurück, daß sie lieber im Gefängniß sterben, als in eine Verbindung ihrer Tochter einwilligen würde, die derselben zum Verderben gereichen müsse.

Uebrigens fühlte sie sich jetzt in ihrem Verkehre mit der Superiorin und den anderen Klosterfrauen überaus glücklich. Dieselben hatten allmählig die aufrichtige Frömmigkeit, die Demuth, die Selbstverläugnung und die Treue der Dame kennen gelernt, hatten sie lieb gewonnen und waren daher jetzt des Lobes von ihr voll. Dieses aber hatte der Pater la Mothe kaum wahrgenommen, als er hierüber in den höchsten Unwillen gerieth. Von dem Gedanken ausgehend, daß das Lob, welches die Nonnen seiner Schwester spendeten, für ihn selbst nichts anderes, als die schärfste Rüge sei, und daß, wenn das Urtheil der Nonnen sich weiter verbreite, die Einsperrung der Schwester nicht zur Auffindung von Mitteln und Wegen zu ihrer Verurtheilung, sondern zur Enthüllung der gegen sie gerichteten Intriguen führen möchte, ließ er durch den Offizial der Superiorin und den Klosterfrauen auf das Strengste verbieten, irgend etwas zu Gunsten der Frau von Guyon zu sagen, indem sie sonst in den Verdacht kommen könnten, daß sie sich hätten von dem „Quietismus“ derselben anstecken lassen. Natürlich wurden die Klosterfrauen hierdurch in solcher Weise eingeschüchtert, daß die Gefangene es sehen mußte, wie sich

dieselben scheu von ihr zurückzogen und allen Verkehr mit ihr mieden. Zugleich hörte sie, daß der König sie der ihr zur Last gelegten Vergehen wirklich schuldig befunden habe; worauf ihr weiter erzählt wurde, der Pater la Mothe habe es durchgesetzt, daß man sie in ein unter seinem Befehl gestelltes Haus brächte, worin sie für ihre ganze Lebenszeit eingesperrt werden solle. Dabei mußte sie es fort und fort hören, wie der eigene Bruder geschäftig war, über die Schwester immer neue Verläumdungen auszubreiten und überall Haß und Erbitterung gegen sie zu erregen. Er betheuerte es aller Orten, daß er in Verzweiflung sei, Nachtheiliges über die Schwester reden zu müssen und daß es ihm nur die heilige Priesterpflicht und sein Glaubenseifer möglich mache, der schuldigen natürlichen Liebe zu entsagen. Durch derartige Praktiken, insbesondere auch durch Vorlegung untergeschobener Briefe gelang es ihm auch namentlich den allmächtigen Pater la Chaise gegen Frau von Guyon einzunehmen.

Da geschah es, daß eine, in dem Kloster lebende Dame mit der Lage der edeln Frau ein herzliches Mitleid empfand und aus eigenem Antrieb einen ihr befreundeten Jesuiten ersuchte, den Schutz des Pater la Chaise für Frau von Guyon anzurufen. Der Jesuit entsprach dem Wunsche der Dame, ging zu la Chaise, fand aber hier für seine Bitte kein Gehör. Der Pater erklärte, es habe sich herausgestellt, daß Frau von Guyon ketzerische Gedanken gehegt habe und daß sie dieselben, trotz eines scheinbaren Widerrufes noch immer festhalte, weshalb er bedauere, nicht in der Lage zu sein, sich für die Gefangene verwenden zu können.

Es zeigte sich also, daß auch der Pater la Chaise von Lügen umgarnt war. Vielleicht war es aber möglich, die Vorurtheile des einflußreichen Mannes durch schlichte und entschiedene Bezeugung der Wahrheit zu zerstreuen. Auf den Rath der im Kloster lebenden Dame schickte daher Frau von Guyon dem Pater la Chaise folgenden Brief zu:

„Ehrwürdiger Vater! Wenn meine Feinde sich damit begnügt hätten, meine Ehre und Freiheit anzugreifen, so würde ich, meiner gewohnten Handlungsweise entsprechend, das tiefste Stillschweigen jeder Rechtfertigung vorgezogen haben, da man aber jetzt, ehrwürdiger Vater, meinen Glauben durch die Behauptung angreift, daß ich ketzerische Irrthümer widerrufen, und dennoch im Verdacht sei, ihnen noch anzuhängen, so fühle ich mich genöthigt, Euer Ehrwürden Schutz erflehend, Ihnen die lautere Wahrheit zu offenbaren. Ich betheuere Euer Ehrwürden, von dem allen Nichts begangen zu haben, und es befremdet mich nicht wenig, hören zu müssen, daß Euer Ehrwürden meine Schuldlosigkeit nicht bekannt ist; obschon der Herr Offizial mir selbst eingestanden, daß die gegen

mich eingereichten Anzeigen falsch gewesen, der mir untergeschobene Brief (nachdem ich die unwidersprechlichsten Beweise geliefert, daß er nicht von mir komme) als die Arbeit eines Fälschers anerkannt worden, und obschon Diejenigen, welche mich zu verhören beauftragt waren, mir nie einen Widerruf zugemuthet, wohl aber kleine Erläuterungen verlangt, und, mit denselben zufrieden, mich für unschuldig erklärt haben. Ich habe diesen letzteren sogar mehrere, nur zu meiner eigenen Erbauung verfaßte Schriften in die Hände gegeben, sie von ganzem Herzen ihrem Urtheile unterwerfend. Ich mag es Ihnen, einem ehrwürdigen Vater, nicht verhehlen, daß es mir leicht gewesen sein würde, die Verläumdung zu tragen, wenn sie nicht den Glauben beträfe; aber wie könnte ich zu dem gerechtesten Schmerz schweigen, der je erduldet worden? Ich habe mich mein Lebelang so laut zu den rechtgläubigsten Sätzen bekannt, daß ich mir sogar Feindschaft dadurch zugezogen habe. Wenn ich es wagen dürfte, Euer Ehrwürden mein Herz so ganz und unter dem Schleier eines unverbrüchlichen Geheimnisses aufzuschließen, wie es ein vollkommenes Vertrauen erheischt, so würde es mir ein Leichtes sein, durch unbestreitbare Thatsachen zu beweisen, daß mich nur zeitliches Interesse dahin gebracht hat, wo ich bin. Als ich mich weigerte, auf Dinge einzugehen, die ich mit gutem Gewissen nicht gewähren konnte, ward ich mit Ungelegenheiten bedroht. Ich habe die Drohung hören müssen und ihre Folgen empfunden, ohne sie von mir abwehren zu können; denn es ist leicht, Jemanden zu unterdrücken, der keine Ränke kennt, keine Partei noch Beschützer hat. Aber wie kann ich hoffen, bei Ihnen, ehrwürdiger Herr, Glauben zu finden, da ich Ihnen unglücklicher Weise nur durch die Stimme der Verläumdung bekannt bin? Dennoch behaupte ich nichts, was ich nicht beweisen kann, wenn es Ihnen gefallen sollte, sich näher davon zu unterrichten. Dies wäre eine Gnade, welche die ewige Erkenntlichkeit erwerben würde derjenigen, welche rc." — — —

Leider machte dieser Brief nicht den von Frau von Guyon gehofften Eindruck. Der Pater la Chaise mag denselben nicht allein gelesen, sondern ihn auch anderen Geistlichen, insbesondere wohl auch dem Erzbischof, der gegen Frau von Guyon sehr verstimmt war, vorgelegt haben. Jedenfalls kam es dem Pater und allen denen, welche den Brief zu sehen erhielten, gerade nicht darauf an, daß der bedrängten Dame Gerechtigkeit widerfahre. Daher wußten sie den von derselben ausgesprochenen Gedanken, sich nicht rechtfertigen zu wollen, nur als eine Aeußerung des Eigensinnes und des Hochmuthes aufzufassen. Vor Allem aber war es nöthig, daß die ganze Angelegenheit eine Wendung erhielt, bei welcher die in dieselbe verflochtenen kirchlichen Autoritäten keinen Nachtheil zu

erleiden hatten. Daher ließ es der Pater la Chaise der Superiorin unter den Fuß geben, daß sie Frau von Guyon in geeigneter Weise veranlassen möge, einen unterwürfigen Höflichkeitsbrief zu schreiben, worin sie sich als strafbar erkläre und es anerkenne, daß sie ihre Irrthümer widerrufen habe, indem sie alsdann sofort aus ihrer Haft entlassen werden sollte.

Mit Entrüstung wies die edle Dame eine Zumuthung zurück, deren Befolgung in ihren Augen nichts anderes als Selbstentehrung gewesen sein würde. Als aber ihre Dränger dieses erfuhren und daraus ersahen, daß sie ihnen die Möglichkeit, ohne Gefährdung ihres eigenen Interesses in ihre Freilassung einzuwilligen, nicht gewähren wollte, so hielten es dieselben für klug und rathsam, auf neue Kunstgriffe zu sinnen, durch welche es ihnen gelingen würde, Frau von Guyon entweder für ihr ganzes Leben in ihrem Gefängniß geradezu zu begraben oder sie durch die Tortur ihres Verfahrens zum Geständniß der Schuld zu zwingen.

Von diesen fanatischen Praktiken erfuhr allerdings die Unglückliche zunächst gar nichts und sie wußte es sich daher durchaus nicht zu deuten als eines Tages der Offizial und der Doctor der Sorbonne im Kloster erschienen und der Superiorin anzeigten, daß Frau von Guyon von jetzt an in ihrer Zelle fest eingeschlossen werden sollte. Die Superiorin erschrak, als sie erfuhr, was man vorhatte, und gab ihrem erregten Gefühl so lauten Ausdruck, daß alle Nonnen eiligst herbeikamen, um zu erfahren, was hier vorgehe. Da hörten sie, wie die Superiorin dem Offizial und dem Doctor vorstellte, daß das jetzt der Frau von Guyon zugewiesene Zimmerchen doch gar zu eng sei, daß es nur an einer Seite Luft zulasse, daß gerade auf dieser Seite den ganzen Tag die Sonne scheine, daß jetzt, im Monat Juli gerade die heißesten Tage wären, und daß eine solche Strenge die Unglückliche tödten werde. Aber höhnisch wiesen die Pfaffen alle diese Vorstellungen zurück und gaben auf die Frage, weshalb denn nun die Dame eingekerkert werden sollte, die Antwort, daß dieselbe seit einem Monate in dem Kloster entsetzliche Dinge verübt, daß sie sich die heftigsten Zornausbrüche erlaubt und daß sie den Klosterfrauen schweres Aergerniß gegeben habe. Gegen das letztere legte nun die Superiorin mit den anderen Nonnen sofort die entschiedenste Verwahrung ein, betheuernd, daß der Wandel der Dame der ganzen Schwesterschaft zur Erbauung gereicht und daß die Geduld und Ergebung derselben die Bewunderung aller Schwestern erregt habe; allein der Offizial blieb dabei, daß er aus guter Quelle das Gegentheil wisse und daß Frau von Guyon in diesen Mauern gräuliche Dinge verübt habe.

Mit Thränen im Auge befahl daher die Superiorin, die Dame herbeizurufen, damit sie höre, was über sie beschlossen sei. Mit dem Aus-

drucke der Entrüstung fragte dieselbe, was sie denn eigentlich Böses gethan habe und warum man das Zeugniß der Superiorin und der Ordensfrauen über sie nicht hören wolle. Kalten Herzens erklärte jedoch der Offizial, daß er ihr gar keine Auskunft geben könne, und der Doctor bat sie, nicht durch Aeußerungen der Leidenschaft ihre Lage noch verschlimmern zu wollen, mit dem Hinzufügen, daß sie sich der schweren Vergehungen, die man ihr zur Last lege, nie schuldig machen möge. Frau von Guyon erwiderte: ihr Trost sei, daß sie Gott als Zeugen alles dessen wisse, was geschehe; und als der Doctor ihr hierauf erwiderte, daß es frevelhaft sei, in solchen Dingen Gott als Zeugen anzurufen, hielt sie ihm wie einen Schild das Bekenntniß entgegen, daß Nichts in der Welt sie abhalten könne, ihre Zuflucht zu Gott zu nehmen. — Nunmehr befahl der Offizial, sie in ihr Gewahrsam abzuführen. Da man zu demselben nicht sogleich einen Schlüssel hatte, so wurde die Zelle mittelst eines vor dieselbe gesperrten Querbalkens verwahrt.

Frau von Guyon saß nun in ihrem Kerker, wie eingemauert, wie lebendigen Leibes begraben.

Aber die Kunde von der teuflischen Behandlung, welche die fromme Dame erfuhr, erfüllte Alle, die sie kannten, mit Entsetzen und mit steigender Erbitterung. Man fragte den Offizial, was ihn denn eigentlich zu dieser Maaßnahme bewogen habe; der Elende aber antwortete, er wisse es nicht, man möge darüber den Prälaten befragen. Der Vormund der Kinder der Frau von Guyon begab sich daher sofort zum Erzbischof, um sich von demselben Auskunft zu erbitten. Dieser antwortete höhnisch: „Sie, der Sie selbst Richter sind, werden doch wissen, daß zuweilen zehn Anzeigen nicht genügen, um ein Strafurtheil zu begründen, während oft Eine ausreicht, um ein solches nothwendig zu machen.“ „Aber was hat meine Cousine auf's Neue verbrochen?“ erwiderte der Vormund; da trat der Erzbischof, welcher sah, daß sich der Vormund mit ausweichenden Antworten nicht abfinden lassen wollte, demselben mit einer gewissen Feierlichkeit entgegen und erklärte: „Seit einem Monate hat sie abscheuliche Dinge gethan. Nachdem sie fortwährend ihre Unschuld betheuert, hat sie seit einem Monat unter Thränen, und wie von einer inneren Gewalt getrieben, einen Widerruf verfaßt, worin sie bekennt, im Irrthume und von gottlosen Grundsätzen befangen gewesen zu sein. Sie gesteht sich auch aller ihr zur Last gelegten Vergehungen schuldig, und verflucht Tag und Stunde, wo sie jenen Geistlichen (nämlich den Pater Lacombe) zuerst kennen gelernt habe.“

Der Parlamentsrath erschrak, als er diese Worte aus dem Munde des Kirchenfürsten hörte, sagte sich aber sofort, daß hier wiederum ein

pfäffischer Betrug im Spiele sein müsse, und ging daher schon in den nächsten Tagen in das Kloster, um die in demselben lebende Freundin seiner Cousine zu befragen, ob die letztere irgend eine Erklärung geschrieben oder unterzeichnet habe. Der Parlamentsrath erfuhr nun, daß seit vier Monaten, nämlich seit dem Gründonnerstage des Jahres, der Offizial und der Doctor nur Einmal in dem Kloster gewesen wären, und zwar an dem Tage, wo dieselben mit ihm selbst gekommen waren, um Frau von Guyon zur Einwilligung in die Verlobung ihrer Tochter zu bestimmen, und daß dieselbe in dieser ganzen Zeit an den Erzbischof nur einen einzigen ziemlich inhaltslosen Brief geschrieben habe. Dieser Brief war folgender:

„Gnädiger Herr! Wenn ich bisher so lange Zeit hindurch ein tiefes Stillschweigen beobachtet habe, so geschah dies nur darum, weil ich Ew. Hoheit nicht beschwerlich fallen wollte. Jetzt aber, wo meine zeitlichen Angelegenheiten meine Anwesenheit in meinem Hause unerläßlich erfordern, bitte ich Ew. Hoheit inständigst, bei Seiner Majestät meine Befreiung zu beantragen. Es würde dieses eine Gnade sein, wofür ich mich Ihnen unendlich verbunden fühlen würde; und ich schmeichle mir umso mehr der Gewährung dieses Wunsches, da mir der Herr Offizial schon vor Ostern gesagt hat, daß ich nur noch zehn Tage hier verweilen würde, welcher Zeitraum seitdem immer von Neuem verflossen ist. Ich werde hierüber indessen keinen Schmerz empfinden, wenn dieses dazu dienen kann, Sie gnädiger Herr, von meiner vollkommensten Unterwerfung und von der tiefen Ehrfurcht zu überzeugen, womit ich bin rc."

Dieser Brief konnte es also nicht gewesen sein, der den Erzbischof gegen Frau von Guyon erbittert hatte; dagegen ergab es sich, daß in die Hände des Paters la Chaise ein, angeblich von ihr verfaßter, untergeschobener Brief gekommen war, auf welchen hin man es hatte wagen können, eine strengere Einsperrung der Dame anzuordnen. Sobald dieser Brief bekannt geworden war, war auch das Verdammungsurtheil in ganz Paris über sie gesprochen. Jedermann erzählte davon, daß Frau von Guyon, die bisher von Vielen immer noch für eine Heilige gehaltene Dame, endlich ihrer schweren Schuld geständig geworden sei. Auch den Klosterfrauen begann es jetzt klar zu werden, daß sie von einer Scheinheiligen sich hätten täuschen lassen, und selbst der Vormund ihrer Kinder, dem der Pater la Mothe unablässig von den Freveln der Schwester erzählte, wendete sich jetzt von ihr ab.

Unter ihren Angehörigen und Freundinnen war damals nur eine einzige, die das Herz hatte, für die Schuldlosigkeit der Frau von Guyon einzutreten. Es war dieses eine in St. Cyr lebende Cousine der-

selben, welche es wagte, für sie den mächtigen Schutz der Frau von Maintenon anzurufen. Diese Dame unterließ es auch nicht, über die Eingekerkerte mit dem König zu sprechen, wurde aber von demselben mit ihren Vorstellungen abgewiesen.

Frau von Guyon blieb also nach wie vor in ihrem engen Kerker eingepfählt und gegen allen Verkehr abgesperrt, von der Sonnenhitze furchtbar gequält, und es war Niemand, der sich ihrer erbarmte. In ihrer Zelle war eine Hitze, wie sie kaum in einer Badestube vorkommen konnte; sie lechzte nach frischer Luft, aber diese wurde ihr nicht gewährt. Sie fiel darüber in eine schwere Krankheit. Die Superiorin machte dem Offizial hiervon Anzeige und bat, der Kranken die nöthige Erquickung gewähren zu dürfen; und als ihr Zustand sich verschlimmerte und die Stunde der Erlösung für die Unglückliche gekommen schien, bat sie, daß man dieselbe mit dem Troste der Sakramente versehen möchte. Aber der Offizial schwieg und gestattete weder das eine, noch das andere. Der Erzbischof, dem man über ihren Zustand berichtete, erklärte kalten Herzens: „Sie mag wohl krank sein, da sie sich nach Allem, was sie begangen hat, von ihren vier Mauern eingeschlossen sieht.“ Das Leiden der Kranken aber wurde mit jedem Tage heftiger; das Fieber zehrte alle ihre Kräfte auf, ihr Husten und ihre Halsentzündung wurden immer qualvoller und oft glaubte sie ersticken zu müssen. Da trat endlich der Superior des Klosters dazwischen und gebot der Vorsteherin des Hauses, der Kranken zu gewähren, was die Pflicht der christlichen Liebe ihr zu gewähren gebiete.

Infolge dessen genas sie endlich auch von dieser Krankheit wieder; aber der Tod war an ihr nur vorübergangen, damit sie die Qual, zu der man sie in ihrem Kerker verurtheilt hatte, noch länger tragen sollte. Das einzige, was sie von draußen her erfuhr, war nichts, als die Bestätigung dessen, was sie längst wußte, daß der Erzbischof eine von ihr selbst geschriebene Erklärung in Händen haben wolle, worin sie sich als Ketzerin bekenne und den Pater Lacombe als ihren Verführer bezeichne. Es wurde ihr auch gesagt, daß der Erzbischof erklärt habe, man würde sie vielleicht wieder in Freiheit setzen können, aber nur in dem Falle, daß sie auch vor dem Untersuchungsrichter die von ihr abgegebene Erklärung anerkennen und schriftlich wiederholen werde. Eher aber wollte Frau von Guyon das Blutgerüst besteigen, als einer solchen Lüge sich schuldig machen. — So lag es nun auf dem Leben der Unglücklichen, wie düstere, endlose Nacht, auf welche nimmer ein neuer Morgen folgen könnte.

Indessen erfolgte eben damals ein Zusammentreffen ganz unerwarteter Ereignisse, die eben durch ihr Zusammenwirken der so schwer geprüften Dame die Pforten ihres Kerkers öffnen sollten.

Ihr einziger Oheim, Herr von Berry, dessen Vermögensverhältnisse sehr gelitten hatten, war nach Paris gekommen, um seine jüngere Tochter in das Institut aufnehmen zu lassen, welches Frau von Maintenon eben damals zu St. Cyr ins Leben rufen wollte. Das junge Mädchen wurde der Frau von Maintenon von einer älteren Schwester, einer Frau von Maisonfort, welche Chanoinesse zu Poussay in Lothringen war, vorgestellt, und von derselben alsbald in das Stift aufgenommen. Frau von Maintenon ersuchte jedoch die ältere Schwester ebenfalls eine Zeitlang in dem Institut zu bleiben, damit die jüngere sich um so eher in demselben gewöhnen könne; und als sie die geistig sehr gebildete junge Dame näher kennen gelernt hatte, betraute sie dieselbe sogar mit der ersten Einrichtung ihres Institutes. Frau von Maisonfort nahm nun sehr bald die Gelegenheit wahr, im Gespräch mit Frau von Maintenon ihre Cousine, die in Klosterhaft lebende Frau von Guyon, zu erwähnen, mußte sich aber alsbald zu ihrem größten Leidwesen davon überzeugen, daß die hohe Dame über die Gefangene die ungünstigste Meinung hegte, weshalb sie das eben begonnene Gespräch alsbald abzubrechen für gut fand.

Kurz nachher kam Frau von Miramion, eine Dame, welche in Paris ein geistliches Frauenstift ohne strenge Klausur errichtet hatte und leitete, in das Faubourg St. Antoine, um die Superiorin des Klosters der Heimsuchung, mit der sie befreundet war, zu besuchen. Im Gespräche mit derselben kam Frau von Miramion auch auf die Gefangene zu sprechen. Sie fragte die Superiorin, ob nicht auch sie dieselbe als eine Verirrte ansähe. Alsbald sprach sich aber die Superiorin über Frau von Guyon und über deren frommen Wandel, der mit allen christlichen Tugenden geziert sei, mit solcher Bestimmtheit und Freudigkeit aus, daß Frau von Miramion nicht umhin konnte, ihrer Verwunderung hierüber Ausdruck zu geben, indem sie erklärte, daß sie bisher nur das Allerübelste über Frau von Guyon gehört habe. Allein was die Superiorin ihr über dieselbe bezeugt hatte, das wurde ihr von anderen Nonnen, die sie ebenfalls befragte, so entschieden bestätigt, daß sie sich alsbald entschloß, hiervon der Frau von Maintenon Mittheilung zu machen.

Bei derselben gewann aber Frau von Guyon eben damals noch eine andere sehr einflußreiche Fürsprecherin. Die Jungfrau, welche einst in dem Kloster zu Gex unter den Nachstellungen ihres Beichtvaters fast „zu Falle gekommen war, deren Austritt aus dieser Congregation Frau von Guyon veranlaßt und der sie für ihren Eintritt in einen Orden eine Mitgift ausgeworfen, hatte sich in einem in der Provinz gelegenen Kloster zur Aufnahme gemeldet. Die Aebtissin dieses Klosters war nun, theils

wegen der für diese Jungfrau bestimmten Mitgift, theils anderer Geschäfte halber nach Paris gekommen. Hier wünschte dieselbe alsbald mit Frau von Guyon zu sprechen; allein die bei dem Erzbischof desfalls nachgesuchte Erlaubniß wurde ihr verweigert. Indessen war die Aebtissin eine Verwandte der Frau von Maintenon, bei welcher sie sich wegen des ablehnenden Bescheides, den sie von dem Erzbischof empfangen, um so mehr glaubte beschweren zu können, als es sich hier um eine Wohlthat handelte, welche einem jungen Mädchen, das in ihrem Kloster den Schleier zu nehmen vorhatte, zu Theil werden sollte. Ein Wink der Frau von Maintenon veranlaßte es infolge dessen, daß der Prälat jetzt die erbetene Erlaubniß zu einem Besuche bei Frau von Guyon ertheilte. Hierbei erfuhr nun die Aebtissin, welches Uebermaaß von Bosheit Frau von Guyon hatte ertragen müssen. Sie unterließ es daher nicht, Frau von Maintenon über die Lage der Dinge aufzuklären und sie zu bitten, daß sie zur Befreiung der unschuldig Leidenden bei dem Könige ihren ganzen Einfluß aufbieten möchte. Frau von Maintenon, die nun von so verschiedenen Seiten her in völlig übereinstimmender Weise die feierlichste Versicherung der Schuldlosigkeit der Gefangenen erhalten und sich allmählig von den ruchlosen Praktiken, denen dieselbe zum Opfer gefallen war, überzeugt hatte, gab der Bitte ihrer Verwandten jetzt ein williges Gehör, ging zum König, versicherte demselben, daß nach den genauen Erkundigungen, die sie eingezogen, alles was man zum Nachtheil der Fau von Guyon ihm vorgetragen habe, als auf Unwahrheit beruhend sich herausstelle und bat ihn, durch seinen Machtspruch der ungerecht Verfolgten die Freiheit wiederzugeben. Der König erklärte sich hierzu wohl geneigt, wünschte jedoch, daß er um diese Gnade durch eine Bittschrift angegangen würde.

Jubelnd kam die Aebtissin, welcher Frau von Maintenon von dem Erfolg ihres bei dem König gethanen Schrittes Nachricht gegeben hatte, in das Kloster, um der Eingekerkerten zu verkündigen, daß die Stunde ihrer Befreiung eben schlagen wollte. Die von dem König begehrte Bittschrift wurde sofort aufgesetzt. Es war am Vorabend des Ludwigstages, des hehren Festtages des französischen Königshauses. Als das Gesuch aus dem Kloster in die Tuilerien abgeschickt war, warf sich Frau von Guyon auf die Kniee und betete, daß Gott das Herz des Königs mit dem Strahle der Wahrheit erleuchten möge.

Noch an demselben Tage erließ der König an den Erzbischof den Befehl, Frau von Guyon in Freiheit zu setzen.

Dieser Befehl des Königs war aber ein Donnerschlag, welcher die ganze, von dem Pater la Mothe inspirirte und von dem Erzbischof gesegnete Koterie, die das Verderben der verlassenen frommen Frau be-

schlossen hatte, zu zerschmettern drohte. Mußten doch alle geistlichen Dränger der Frau von Guyon jetzt befürchten, daß ihr bisheriges Gerede von den Anzeigen, die gegen die Dame eingelaufen wären, und von den Eingeständnissen ihrer Schuld, welche dieselbe abgegeben haben sollte, als boshafte Lügen erkannt werden möchten! Mußte sie doch jetzt auch der Gedanke mit Schrecken erfüllen, daß sie für ihr Verfahren gegen den Pater Lacombe jeden Rechtstitel verlieren und diesem wie der Dame gegenüber als Verbrecher erscheinen möchten!

Eiligst wurde daher dem König vorgestellt, daß doch Frau von Guyon unmöglich sofort und ohne Weiteres aus ihrer Haft entlassen werden könne, daß ihrer Freigebung nothwendig gewisse Förmlichkeiten vorausgehen müßten, — schon um der öffentlichen Wohlanständigkeit willen. Der König gestattete dieses und gab damit, ohne daß er es wollte, die Gefangene schließlich noch den schändlichsten Quälereien ihrer Dränger preis, die sich bereits darüber in's Klare gebracht hatten, daß man sich nothwendig, ehe die eingekerkerte Dame aus ihrer Haft entlassen würde, ein in aller Form Rechtens abgefaßtes, und von ihr selbst unterzeichnetes Dokument verschaffen müsse, durch welches sie selbst sicher gestellt würden.

Mittwochs den 1. October 1688 erschienen daher der Offizial und der Doctor in dem Kloster, forderten die Superiorin auf, ihnen über das von Frau von Guyon während ihrer Haft bethätigte Verhalten ein amtliches Zeugniß auszustellen, (welcher Aufforderung die Superiorin alsbald entsprach), worauf sie Frau von Guyon zu sich rufen ließen und derselben ein Dokument vorlegten, welches sie unterschreiben sollte. Der Offizial hatte auch zwei von ihr geschriebene Aufsätze zur Hand, von denen sie den einen am 8. Februar 1688, den anderen einige Tage später demselben übersandt hatte. Beide waren dem über das Verhör aufgenommenen Protokoll beigefügt. In dem vorgelegten Dokument war nun bemerkt, daß Frau von Guyon dem Offizial früherhin zwei andere Dokumente übergeben habe, was sie unterschriftlich anerkennen sollte. Die in die Praktiken ihrer Widersacher allmählig eingeweihte Frau gewahrte jedoch alsbald die Falle, die ihr gestellt werden sollte. In die über das Verhör aufgenommenen Protokolle wollte er ihr unbedingt keine Einsicht gestatten, und es war zu befürchten, daß der Offizial, wenn sie die geschehene Uebergabe zweier anderer Dokumente an ihn notorisch anerkannt hatte, statt ihrer vorliegenden eigenhändigen Erklärung zwei untergeschobene Schriftstücke den Protokollen beifügen würde. Vor allen Dingen legte daher Frau von Guyon dagegen Protest ein, daß die von ihr eingegebenen Schriftstücke als „Dokumente“ bezeichnet würden, da sie eben nur einfache Papiere wären (was auch der Doctor anerkannte), und gab

schließlich nur nach, daß man sie in der zu vollziehenden Urkunde als Aufsätze (memoires) bezeichnete.

Indessen sah Frau von Guyon alsbald ein, daß auch so ihre Unterzeichnung des Dokumentes möglicherweise zur Verificirung eines Betruges gemißbraucht werden könnte, weshalb sie erklärte, sie sei zwar gern bereit, unterschriftlich zu bezeugen, daß sie im Februar 1688 dem Offizial zwei Aufsätze zugeliefert habe, jedoch nur in dem Falle, daß dabei der Inhalt dieser Aufsätze bemerkt würde. Hierüber wurde jedoch der Offizial so aufgebracht, daß er sich gegen die Dame die heftigsten Ausfälle erlaubte und ihr mit einem Schwur erklärte, sie würde verloren sein, wenn sie ihre Unterschrift nicht nach seinem Willen leisten wollte. Durch das Wettern und Toben des Offizials eingeschüchtert, erklärte sie sich daher endlich bereit, die verlangte Unterzeichnung zu vollziehen. Als dieses aber geschehen war, bereute sie auch schon, was sie gethan hatte, weshalb sie den Doctor ersuchte, zu ihrer Unterschrift auch die seinige zu setzen, damit diese Papiere nicht mit nachgeahmten vertauscht werden könnten. Dazu wollte sich aber der Offizial unter keiner Bedingung verstehen.

Nunmehr trat indessen der Offizial mit einem zweiten Ansinnen an Frau von Guyon heran: dieselbe sollte auch unterschriftlich erklären, daß sie früher Irrthümer gehegt hätte, wobei der Offizial, als er die hierüber sich kundgebende Entrüstung der Dame wahrnahm, die heuchlerische Bemerkung machte, daß ja „Versehen“ im Leben eines jeden Menschen vorkämen; der h. Cyprian, dessen Fest morgen begangen würde, sei von einem Irrthum befangen gewesen, als er gestorben, und sei dennoch heilig gesprochen worden; und er selbst habe, bevor er die Priesterweihe empfangen, eine Abschwörung aller „Irrthümer“ leisten müssen, (wobei er das übliche Formular in lateinischer Sprache deklamirte). Aber trotzdem wies Frau von Guyon dieses Ansinnen mit solcher Bestimmtheit zurück, daß der Offizial darüber in die leidenschaftlichste Erregung gerieth, von ihren Büchern zu sprechen begann, worin sich doch notorische Irrthümer vorfänden und mit dem Bemerken, daß ihm der Erzbischof schön heimleuchten werde, wenn er das verlangte Eingeständniß von ihr nicht erhalten sollte, die heftigsten Drohungen gegen sie ausstieß. Frau von Guyon hielt es daher schließlich für rathsam, sich wenigstens zu der Erklärung zu verstehen, daß sie, falls sich in ihren Schriften Irrthümer vorfinden sollten, dieselben bereue und verwerfe. Hernach trat der Offizial mit der Forderung hervor, sie sollte erklären, daß sie jedem Buchhändler und Drucker den Verkauf ihrer Bücher untersage. Auch dieses gab, als die Gequälte Schwierigkeiten machte, wiederum zu einer, durch die Erbitterung des Pfaffen herbeigeführten, überaus heftigen Scene Anlaß,

weshalb der Doctor begütigend einlenkte und Frau von Guyon dadurch zur Nachgiebigkeit bestimmte. Daher unterzeichnete endlich dieselbe das Dokument, klüglich jedoch so, daß sie zwischen diesem und ihrer Unterschrift eine Seite des Papieres leer ließ, um nachträglich hinzufügen zu können, was ihr vielleicht nach dem Rathe eines noch zu befragenden Rechtsverständigen als zweckdienlich erscheinen könnte.

Fünf Tage später erschien der Offizial wieder im Kloster, um Frau von Guyon zur Vervollständigung ihrer Unterschrift zu veranlassen, indem er meinte, daß hier ein Versehen vorgekommen sei. Wiederum sah sich nun Frau von Guyon den peinlichsten Quälereien ausgesetzt. Da ihr jedoch Frau von Maintenon hatte sagen lassen, daß es jetzt darauf ankomme, ihre Befreiung aus der Klosterhaft durchzusetzen, und daß sie sich jedenfalls zu der ihr angesonnenen Unterschrift verstehen möchte, indem der König über das gegen sie zur Anwendung gebrachte, gewaltthätige Verfahren unterrichtet werden solle, so that sie endlich, was man von ihr forderte. Infolge dessen wurde sie nun aus ihrem Kerker in soweit befreit, als man ihr wieder gestattete, sich innerhab der Klostermauern frei zu bewegen.

Nachdem nun (gegen Ende des Jahres 1688) Alles, was der Offizial als unerläßliche Vorbedingung der Entlassung der Frau von Guyon aus dem Kloster bezeichnet hatte, erledigt war, that der Vormund ihrer Kinder die noch erforderlichen Schritte, um die Expedirung der darauf bezüglichen königlichen Ordre zu erwirken. Unglücklicherweise war dieselbe verlegt worden, weshalb die Verhaftete noch mehrere recht peinliche Tage in dem Kloster zu verbringen hatte. Endlich, am Tage der Kreuzerhöhung, wurde der königliche Befehl in das Kloster gebracht. Die Aebtissin und der Vormund waren bereits dort erschienen, um Frau v. G. aus der Gefangenschaft abzuholen. Das sonst so stille Kloster war urplötzlich die Stätte lauten Jubels geworden. Frau von Guyon aber schritt aus dem Kloster durch die Straßen der großen Stadt dahin „wie eine Fremde in einer fremden Welt, wie betäubt, wie eine Maschine, die nach mechanischen Vorkehrungen spricht und geht, ohne in sich Leben zu haben.“

---

§. 4.

Frau von Guyon unter dem Schutze der Frau von Maintenon.

Ihren ersten Besuch machte sie bei dem Erzbischof, um ihm Dank zu sagen, — jedoch nur des Anstands halber. Dann aber trieb ihr Herz sie zu Frau von Miramion, die mit Inbrunst die Dulderin an ihre

Brust drückte. Frau von Miramion bot ihr sofort in ihrem Schwesterhause eine Wohnung an, welche diese dankbar annahm. Hier kam nun Frau von Guyon in einen ihr überaus wohlthuenden Verkehr, indem sie mit einer Reihe von Herren und Damen bekannt wurde, welche für ihre Religiosität Verständniß und große Werthschätzung hatten. Unter denselben befanden sich insbesondere die Herzöge von Beauvilliers und von Chevreuse, deren Gemahlinnen, sowie die Herzöge von Bethune und Frau von Montchevreuil. Die letztere erzählte ihr, daß es der Frau von Maintenon die größte Freude sein würde, sie bei sich zu empfangen. Daher übersandte sie dieser zunächst einen Brief, worin sie für die ihr erwiesene Liebe und Fürsorge auf das Innigste dankte. Die Einführung der verehrten Dame bei Frau von Maintenon hatte sich aber die Herzogin von Bethune vorbehalten. Frau von Guyon begab sich daher zu derselben auf deren bei Benne (in der Nähe von Versailles) gelegenes Landhaus, von wo Beide nach Versailles fuhren und in dem Palais des Herzogs von Beauvilliers abstiegen. Hier hatte sie die erste Begegnung mit Frau von Maintenon, von welcher sie mit großer Auszeichnung begrüßt wurde. Auf den Wunsch der hohen Dame kam nun Frau von Guyon häufiger nach Versailles, wo sich in dem Palais des Herzogs von Beauvilliers außer Frau von Maintenon auch Fenelon und die Superiorin des Erziehungshauses zu St. Cyr, Frau von Brinon, einfand. Mit Bewunderung hörte man hier die fromme Dame ihre überraschenden Gedanken von dem „nackten Glauben", von der „reinen Liebe" und von dem „inneren Gebete" vortragen. Bald ließ man auch die Klosterfrauen von St. Cyr an diesen Gesprächen mit Frau von Guyon theilnehmen, welcher Frau von Maintenon jetzt ihre Salons öffnete. Frau von Guyon kam daher jetzt auch nach St. Cyr, wo sich die Frauen von Maintenon, von Maisonfort und von Brinon die Schriften derselben, insbesondere die „Kurze Anweisung zum inneren Gebet" und die „Auslegung des Hohenliedes" vertraulich mittheilen ließen. Seitdem schloß sich auch eine immer mehr anwachsende Zahl der jungen Pensionärinnen zu St. Cyr an Frau von Guyon an, mit welchen diese in den lebhaftesten Verkehr trat. Frau von Maintenon hatte den jungen Damen diesen Umgang gern gewährt, da ihr diese gestanden hatten, daß sie in der Frau von Guyon etwas fänden, was sie zu Gott hinziehe. Da nun Frau von Maintenon bald auch den erfreulichen Einfluß wahrnahm, den die fromme Dame auf viele Pensionärinnen des Instituts ausübte, so wendete sie der letzteren, noch mehr als es bisher geschehen war, ihre Huld zu. Wennschon daher Frau von Guyon nur dann und wann nach Versailles und St. Cyr kam, so wurde sie doch allmählich der

Mittelpunkt aller frommen Kreise daselbst. Ihre Auffassung und Darstellung religiöser Ideen war geistreich und originell und ihr Leben erschien bereits einigermaßen im Schimmer des Märtyrerthums. Dieses und die Liebenswürdigkeit ihres ganzen Wesens bewirkten es daher, daß ihr in der Umgebung der Frau von Maintenon bald ein wirklicher Cultus dargebracht wurde.

---

§. 5.

Neue Verdächtigungen der Frau von Guyon. — Bruch der Frau von Maintenon mit ihr.

Uebrigens hatte Frau von Guyon ihre Wohnung (trotz der Einsprache des Offizials!) noch immer in dem Schwesternhause der Frau von Miramion, wo sie in tiefster Stille und Zurückgezogenheit lebte. Bald aber mußte sie es auch hier erfahren, daß der Haß ihrer Widersacher ihr nimmer Ruhe gönnen wollte. Und zwar war es wiederum der Pater la Mothe, welcher die Schwester mit seinen Verläumdungen und Intriguen verfolgte. Derselbe ließ nämlich der Frau von Miramion mittheilen, daß man seit geraumer Zeit seine Schwester allwöchentlich wenigstens Einmal in die Vorstadt St. Marceau habe gehen sehen, wo sie geheime Versammlungen halte. Der Pater la Mothe fügte später, als er über dieses Gerücht befragt wurde, hinzu, er habe dasselbe anfangs gar nicht glauben können, habe sich daher mehrere male persönlich in die Vorstadt St. Morceau begeben und habe da allerdings seine Schwester in die bezeichneten Häuser gehen sehen. In der Zeit aber, wo Frau von Guyon ihren Weg in die Vorstadt St. Morceau (die sie nie gesehen) genommen haben sollte, hatte dieselbe drei Monate lang an einem Geschwür, was neben dem Auge wieder hervorgebrochen war, leidend und oft fieberkrank zu Bette gelegen, und nach ihrer Genesung war sie etwa viermal von einem Vetter aus dem Hause der Frau von Miramion zum Spaziergang abgeholt und in dasselbe zurückgeführt worden. In dieser langen Zeit hatte ihr Fuß nicht einmal eine Kirche betreten. Als daher der Pater la Mothe sich eines Tages bei Frau von Miramion in der ebenso frechen als boshaften Absicht sehen ließ, den Inhalt seines Schreibens an sie zu bestätigen und noch anderweitige Verläumdungen seiner Schwester anzubringen, gerieth die Dame über diese unerhörte Niederträchtigkeit in die

größte Aufregung. Den Inhalt seines Briefes erklärte sie für vollständig erlogen, mit der Versicherung, daß sie jetzt Alles glaube, was man über seine boshaften Anschläge gegen die verwittwete Schwester erzählt habe; denn sie sei Zeuge, daß dieselbe seit drei Monaten fast immer im Bett gelegen, nicht mehr als viermal aus dem Hause gekommen und nicht einmal in der Kirche gewesen sei. — Racheschnaubend verließ der Pfaffe das Haus, in welchem er sich entlarvt sah.

Während Frau v. G. noch in demselben lebte, verlobte und verheirathete sich ihre Tochter mit einem Herrn Louis Nicole Fouquet, Vicomte von Melün und Vaux, Sohn des berühmten und schließlich so unglücklichen Oberintendanten der Finanzen, Herrn von Fouquet. Die Hochzeitfeier fand in dem Schwesternhause der Frau von Miramion statt. Wegen der zarten Jugend der Tochter hielt es die Mutter für rathsam, wenigstens für einige Zeit in das Haus derselben zu ziehen, in welchem sie gegen drittehalb Jahre blieb. Hernach erwachte in ihr das lebhafteste Verlangen, sich in die stille Einsamkeit des Klosters zurückzuziehen. Sie schrieb darüber an die Priorin der Benedictinerinnen zu Montargis. Dieselbe erklärte sich auch gern bereit, sie in ihr Kloster aufzunehmen, in welchem sie ihr ein kleines Zimmer mit einem Kabinette zuwies. Das Zimmer lag am Chorraum der Kirche und war mit einem Gitter in der Weise versehen, daß man von dem ersteren aus an dem Gottesdienste theilnehmen und die Communion empfangen konnte. Nach der anderen Seite hin führte das Zimmer in einen kleinen abgeschlossenen Garten. Hier gedachte nun Frau von Guyon ihr ganzes ferneres Leben, von der Welt vollständig abgesondert, zuzubringen. Niemand sollte erfahren, wer sie sei; die Priorin hatte ihr sogar zugesichert, daß sie selbst dem Beichtvater unbekannt bleiben würde.

Ihre Uebersiedelung in das Benedictinerinnenkloster war also beschlossen, weshalb sie die zu ihrer Einrichtung erforderlichen Geräthschaften nach Montargis abfahren ließ. Allein die Sache war doch bereits bekannt geworden; man hatte den Erzbischof der Diöcese von dem, was Frau von Guyon vorhatte benachrichtigt und dieser versagte daher der Ausführung des Planes seine Genehmigung. Frau von Guyon miethete sich deshalb ein ganz entlegenes kleines Häuschen in der Umgegend von Paris, wo sie nur zu Zeiten einzelne befreundete Seelen bei sich sah, im Uebrigen aber in tiefster Verborgenheit lebte.

Auch einen Verkehr, der ihr bis dahin viel innere Erquickung bereitet hatte, brach sie damals ab, nämlich ihre bisherige Beziehung zu Frau von Maintenon und zu St. Cyr.

Eines Tages (im September 1693) war nämlich der Seelenführer

der Frau von Maintenon, der Bischof von Chartres, bei der hohen Dame erschienen und hatte ihr erklärt, daß er sie nothwendig auf die unter den Damen zu St. Cyr sich bemerklich machenden religiösen Differenzen aufmerksam machen müsse, was offenbar damit zusammenhänge, daß daselbst allerlei verderbliche Bücher, insbesondere eins, welches Moyen court betitelt sei, heimisch geworden wären. Lächelnd zog Frau von Maintenon ihr Exemplar des Moyen court aus der Tasche und fragte ob dieses das Buch sei, welches sie doch nur als ein gutes Buch ansehen könne. Der Bischof erkannte das Büchlein als das von ihm gemeinte an, — und von da an begann sich in den Beziehungen der Frau von Maintenon zu Frau von Guyon eine Wendung vorzubereiten.

Frau von Maintenon hatte dem König einige Abschnitte aus der „Kurzen Anweisung zum inneren Gebet" vorgelesen; dieser aber hatte dieselben für Träumereien erklärt, was für Frau von Maintenon Grund genug war, sich fernerhin nicht als eine allzu eifrige Verehrerin der Frau von Guyon auszusprechen. Ohnehin kamen ihr allmählich mancherlei Gedanken der Dame doch fast bedenklich vor. Allerdings suchte ihr Fénelon (der mit Frau von Guyon namentlich durch das ganze Jahr 1689 hin im lebhaftesten Briefwechsel stand) ihre Bedenken auszureden und ihr klar zu machen, daß die Ideen der Frau von Guyon den eigentlichen Höhepunkt christlicher Gottseligkeit darstellten. Allein sie war doch nun einmal in ihrem Urtheil über die von so Vielen schwärmerisch verehrte Frau unsicher geworden, weshalb sie nicht umhin konnte, ihren Gewissensrath, den Bischof von Chartres, über seine Meinung von den Schriften der Frau von Guyon ernstlicher zu befragen.

Frau von Maintenon erschrak fast als sie sah, daß ihr Seelenführer die Gedanken der Frau von Guyon so ganz anders beurtheilte als Fenelon. Der Bischof von Chartres äußerte sich dahin, daß man Schriften, in welchen dazu aufgefordert werde, „sich über Nichts Unruhe zu machen, sich selbst ganz zu vergessen und niemals auf sich selbst zurückzukommen, sondern sich zur Freiheit der Kinder Gottes zu erheben, welche man dann vollkommen genieße, wenn man sich durch Nichts binden lasse," — mit der größten Vorsicht gebrauchen müsse. Zugleich wies er darauf hin, daß die Einwirkung der Frau von Guyon auf das Stift zu St. Cyr vielleicht eine sehr bedauerliche werden könnte.

Solchen Aeußerungen gegenüber mußte sich nun Frau von Maintenon in's Klare darüber bringen, wie sie sich zu der so tief gehenden Differenz der Urtheile Fenelon's und des Bischofs von Chartres, sowie zu dem zwischen Beiden vorliegenden Gegensatz der religiösen Richtung zu verhalten habe, weshalb sie alle theologischen Autoritäten ihrer Umgebung

zu hören beschloß. Sie zog mündlich den Bischof Bossuet von Meaux zu Rathe (den sie seit mehreren Jahren ganz fern von sich gehalten hatte), wendete sich gleichzeitig an den Bischof Noailles von Chalons an der Marne (den sie damals ihr Vertrauen zuzuwenden begann), und erbat sich ganz geheim auch die Urtheile des Jesuitenpaters Bourdaloue*), des Generalsuperiors Joly, der beiden Vorsteher der auswärtigen Missionen, Tiberge und Brisacier, sowie des Superiors von St. Sulpice, des Abbé Tronson. Alle Genannten äußerten sich nun über die Lehre der Frau von Guyon ungünstig; einige derselben erklärten sie sogar geradezu für irrig und verderblich. Der von ihr ganz besonders verehrte Abbé Tronson, der einst Fenelon's Lehrer und Führer gewesen war, gab ihr den Rath, „sie möchte die Schriften der Frau von Guyon so lange für verdächtig halten, bis einsichtsvollere und mit dem gehörigen Ansehen bekleidete Männer die Maximen derselben genau untersucht und das, was an ihnen etwa schädlich sein sollte, verdammt haben würden.“ — Diesem Rathe beschloß nun Frau von Maintenon zu folgen. Als ihr daher der Bischof von Chartres vorstellte, daß, seitdem Frau von Guyon Zutritt zu ihr erhalten habe, der „Quietismus“ unter den Damen ihrer Umgebung mehr und mehr Raum gewinne, daß die Genannte in dem Erziehungsinstitut in vielen jugendlichen Herzen ihre Idee von innerer Religiosität und innerer Lebensführung in einer Weise heimisch mache, die sich mit der ganzen äußeren Ordnung des Stiftes nicht vertrage, und daß viele junge Damen wegen der unbedingten Autorität, welche Frau von Guyon unter ihnen gewonnen habe, über die Pflicht des Gehorsames gegen ihre Superiorin sich hinauszusetzen begönnen, war sich Frau v. Maintenon über das, was sie zu thun habe, nicht mehr unklar. Das Gedeihen ihres Institutes ging ihr über Alles. In der Absicht, dem bisherigen Verkehr der Frau von Guyon mit den Damen in St. Cyr ein Ende zu machen, ließ sie derselben Alles, was sie gehört hatte, allerdings mit thunlichster Schonung, mittheilen. Diese verstand den Wink und stellte daher ihre Besuche in St. Cyr seitdem gänzlich ein. Auch ließ sie von da an die zahlreichen Briefe der jungen Damen zu St. Cyr, welche sämmtlich unverschlossen durch die Hand der Frau von Maintenon ihr zugingen, unbeantwortet.

Dieses plötzliche Abbrechen aller Beziehungen, welche Frau v. G. zu St. Cyr hatte, machte natürlich außerordentliches Aufsehen. Man fragte sich nach den Gründen, welche dieselbe hierzu bestimmt hätten; und da man den wirklichen Anlaß nicht kannte, so wurde bald dieses bald jenes

---

*) Bourdaloue's Brief an Frau von Maintenon über Frau von Guyon findet sich abgedruckt in Bausset's „Leben Fenelon's“, Beil. 13.

zur Sprache gebracht, was dann auch sofort den boshaftesten Verleumdungen Thür und Thor öffnete. Frau von Guyon hörte hiervon und beschloß daher sich noch mehr von der Welt zurückzuziehen und sich noch tiefer zu verbergen, als sie es ohnehin schon gethan hatte.

Dabei kam die vielgenannte Dame, auf welche in allen Kreisen der Gesellschaft das Auge gerichtet war, doch immer von Neuem in Verkehrsbeziehungen, welche für den Verlauf ihres inneren und äußeren Lebens in der einen oder der anderen Hinsicht Bedeutung gewannen.

Da erschien z. B. eines Tages, durch einen Freund angeregt, ein angesehener Geistlicher, Boileau, Doctor der Theologie und Decan des Erzbischofs von Sens (ein Bruder des bekannten satyrischen Dichters dieses Namens) bei ihr und begann alsbald von ihrer „Kurzen Anweisung zum inneren Gebet" zu sprechen. Er erklärte ihr, daß er zwar nicht die gute Absicht, in welcher sie dieses Büchlein geschrieben habe, verkenne; allein dasselbe könnte doch zu bedenklichen Folgerungen Veranlassung geben; und da es nun in so viele Hände gekommen sei, so befürchte er wirklich, daß es Schaden bringen möchte. Infolge dessen ersuchte Frau von Guyon den Geistlichen, daß er mit ihr das Büchlein durchlesen und ihr diejenigen Stellen desselben, welche er irgendwie für bedenklich halte, bezeichnen möchte. Der Geistliche ging hierauf bereitwilligst ein; beide lasen das Buch, jener hob alles hervor, was er zu beanstanden hatte, und die Verfasserin suchte ihm klar zu machen, wie sie eigentlich dieses und jenes meine. Nachdem das ganze Büchlein durchgesprochen war, erklärte Boileau, daß das kleine Werk sicherlich nirgends beanstandet worden sein würde, wenn sich die Verfasserin über einzelne Punkte so wie sie es bei ihm gethan, in dem Buche ausführlicher ausgesprochen hätte; weshalb er sie bitten müsse, die ihm soeben vorgetragenen Erläuterungen in eine Abhandlung zusammen zu fassen und dieselbe dem Büchlein als Vorwort beizugeben. Frau von Guyon äußerte zwar hiergegen ihre Bedenken, versprach jedoch schließlich, dem Rathe des Geistlichen zu folgen und arbeitete daher in den nächsten Tagen die gewünschte Abhandlung aus*). Boileau, dem sie dieselbe zuschickte, wiederholte infolge dessen seine Besuche bei ihr und bat sie dringend, das Buch mit dieser Vorrede auf's Neue auflegen zu lassen. Sie stellte ihm jedoch vor, daß sie gerade um dieses Büchleins willen die ärgsten Verfolgungen und Quälereien zu ertragen gehabt habe und daß sie durch eine, dem Erzbischof von Paris gegebene Zusage sich abgehalten sähe, fernerhin

*) Die Schrift findet sich in den Opuscules spirituels der Frau von Guyon von 1712 unter dem Titel veröffentlicht: „Kurze Apologie der Anweisung zum inneren Gebet."

über diesen Gegenstand als Schriftstellerin aufzutreten, weshalb sie sich unmöglich entschließen könne, seinem Wunsche zu entsprechen.

Boileau erkannte die Gründe ihrer Weigerung an und Frau von Guyon war froh, als sie sich von demselben nicht weiter zu neuen Veröffentlichungen gedrängt sah. Denn ein geheimes Grauen befiel sie, wenn sie daran dachte, daß sie neue Verfolgungen gegen sich heraufbeschwören sollte. Mußte sie es doch ohnehin immer wieder hören, daß die Bosheit ihrer Feinde geschäftig war, immer neue Verläumdungen über sie auszustreuen! Als der eigentliche Kern der übeln Nachrede, die man ihr bereitete, stellte sich jetzt die gegen sie erhobene Anklage heraus, daß sie andere Leute in dem inneren Gebete unterrichte und ihre darauf bezüglichen Gedanken auszubreiten suchte.

Nachtheiliger jedoch als alle diese Verleumdungen, war für sie das plötzliche Erscheinen einer unbekannten Frau in Paris, die mit Einemmale in zahlreichen Kreisen wie eine Gesandte Gottes verehrt und gepriesen ward. Niemand wußte woher sie gekommen und wer sie war, überall fand sie Zutritt „bei Bischöfen, weltlichen Beamten, vornehmen Damen, Weltgeistlichen und Ordensleuten“, unter denen man bald von der Gotteskraft, mit welcher die Fremde ausgestattet sei, wahre Wunderdinge erzählte. Späterhin erfuhr Frau von Guyon, daß sich die Dame in Paris Schwester Rosa genannt, an anderen Orten dagegen sich unter ganz anderen Namen eingeführt hatte, und hierdurch ermittelte sie, daß dieselbe allerdings eine ihr bekannte Person von höchst bedenklicher Vergangenheit war, welche diese ihr einst selbst als Geheimniß anvertraut hatte.

Diese räthselhafte Frau, der in Paris urplötzlich fast Alles zu Füßen lag, trat nun als die entschiedenste Gegnerin der Frau von Guyon auf, vor deren Ketzerei und Verführung sie als im Namen Gottes warnte und deren ewige Einkerkerung sie um des Heiles vieler bedrohter Seelen willen forderte. Um ihr Urtheil über dieselbe als über eine Betrügerin zu begründen und um den Beweis zu erbringen, daß Niemand so wie sie in deren Lug und Trug eingeweiht sei, erklärte sie, Gott habe es ihr entdeckt, daß die angeblichen Schriften der Frau von Guyon gar nicht eine selbstständige Arbeit derselben, sondern nur Abschriften der Werke einer, (nur wenigen älteren Leuten zu Paris damals noch erinnerlichen) frommen Dame, nämlich der Fräulein von Vigneron, einer Tertiarierin des Franziskanerordens, wären. Die Schriften dieser Dame waren mit bischöflicher Approbation im Jahre 1679 zu Rouen (bei Bonaventure le Brun, Buchhändler im Palasthof) unter dem Titel: „Leben und geistliche Führung des Fräulein Magdalene von Vigneron, Schwester des dritten Ordens vom heiligen Franziskus von Paula, nach den Memoiren, welche

sie auf Befehl ihres Vorstehers hinterlassen hat", im Druck erschienen. Diese Behauptung der Fremden machte natürlich das größte Aufsehen. Niemand kannte die Schriften der Fräulein von Vigneron (von deren Existenz auch Frau v. G. noch nichts gehört hatte), und eben darum hatte die Fremde die überraschende Anschuldigung der letzteren wagen können. Ein Freund der Verleumdeten, der Herzog von Chevreuse, sah sich daher veranlaßt, in das Kloster der Minimi zu Paris zu gehen und nach der Schrift der Fräulein von Vigneron zu fragen. Nach einigem Zögern wurde ihm dieselbe auch behändigt. Aber kaum hatte der Herzog in dieses Buch einen Blick geworfen, als sich derselbe auch von der Lügenhaftigkeit des ausgestreuten Gerüchtes überzeugte. Er verfehlte natürlich nicht, sich über die von ihm gemachte Entdeckung auszusprechen; indessen hatte sich die Fremde ein so unbegrenztes Vertrauen erworben, daß ihre freche Lüge blindlings geglaubt wurde, welche nun wiederum zu neuen Verläumdungen und Verdächtigungen in den weitesten Kreisen Anlaß gab. Insbesondere suchte man, um die Grundsätze und die Lehren der Dame suspect zu machen, jetzt deren Moral und Wandel in der schandbarsten Weise zu verunglimpfen.

Frau von Maintenon bemühte sich allerdings die gute Meinung, die sie sich von der Verfolgten gebildet hatte, anfangs sich noch zu bewahren; allein gegenüber dem fortwährenden Andringen des Bischofs von Chartres und einiger Priester, welche dieser mit der Gewissensführung im Stifte zu St. Cyr betraut hatte, gab sie endlich nach und auch sie ließ die Unglückliche fallen, — als deren erklärte Feindin sie bald nachher auftrat.

Einige Freunde der Frau von Guyon — an ihrer Spitze der Oheim des Schwiegersohns der Frau von Guyon, der Herr von Fouquet, ein frommer Herr, — hielten sich allerdings für verpflichtet zu einer Zeit, wo sie von so Vielen wie für vogelfrei erklärt angesehen ward, sich derselben energisch anzunehmen. Diese setzten daher eine an den König gerichtete Erklärung auf, worin sie über den früheren und gegenwärtigen Wandel der Dame ein klares und bündiges Zeugniß ablegten; und man glaubte hoffen zu dürfen, daß Frau von Maintenon demselben ihre gewichtvolle Beglaubigung und Empfehlung nicht versagen würde.

Der armen Verfolgten war es gewiß ein großer Trost, zu sehen, daß überhaupt noch Jemand an die Makellosigkeit ihres Lebens glaubte und für dieselbe selbst beim König eintreten wollte. Allein sie glaubte sich nun einmal zum Dulden und Leiden bestimmt und wollte nicht, daß dem, was Gott über sie verhängt hatte, vorgegriffen und gewehrt würde. Auf ihren bestimmt ausgesprochenen Wunsch wurde daher die Absendung

der Erklärung an den König unterlassen. — Dagegen beschlossen die Freunde der Frau von Guyon ihr jetzt auf einem anderen Wege Schutz und Trost zu gewähren und sie gegen fernere Quälereien sicher zu stellen.

§. 6.

Erstes Auftreten des Bischofs Bossuet in Sachen der Frau von Guyon.*)

Unter den Kirchenmännern Frankreichs war damals der weitaus hervorragendste und angesehenste der gelehrte Bischof Jaques Benigne Bossuet von Meaux, dessen Autorität in Fragen des Glaubens und der Kirche im ganzen Königreiche anerkannt war. Die Freunde der Frau von Guyon kamen daher, als sie derselben jeden anderen Schutz entzogen sahen, auf den Gedanken, den so hoch angesehenen Bischof mit derselben bekannt zu machen, indem sie nicht zweifelten, daß sich der Bischof sowohl von ihrer persönlichen Frömmigkeit als von ihrer Hingabe an die Autorität der Kirche sehr bald überzeugen würde; wobei sie weiterhin erwogen, daß, wenn der Bischof für die Rechtgläubigkeit der Dame eintreten sollte, damit alle bisherigen Verdächtigungen derselben mit Einem Male ihr Ende nehmen müßten. Die Freunde glaubten sich dieser Hoffnung aber umso eher hingeben zu können, als man wußte, daß der Bischof die beiden Schriften der Frau von Guyon, die „Kurze Anweisung zum Gebet“ und die „Erklärung des Hohenliedes“ schon vor einer Reihe von Jahren gelesen und sich über dieselben beifällig geäußert hatte. Man beschloß daher, den Versuch zu wagen und die Autorität des so einflußreichen Kirchenfürsten in das Interesse der Dame hereinzuziehen. Der Herzog von Chevreuse, der in den Kreisen der Aristokratie hohes Ansehen genoß, übernahm es, die Sache einzuleiten. Derselbe stellte daher zu gelegener Zeit an den Bischof von Meaux das Ersuchen, Frau v. Guyon, von der er ja schon so Vieles gehört hatte, und die kennen zu lernen ihm gewiß von Interesse war, mit seinem Besuche zu beehren. Der Prälat willigte alsbald ein und ließ sich durch den Herzog zu der Dame führen.

Das Gespräch beider lenkte sich sehr bald auf die „Kurze Anweisung zum Gebet“ und der Bischof äußerte, daß er sowohl dies Büchlein, wie auch „die Erklärung des Hohenliedes“ gelesen und sich an beiden

*) Für diesen Paragraphen sind Bossuet's Mittheilungen in den ersten Abschnitten der Schrift Rélation per le Quiétisme von besonderer Wichtigkeit.

Schriften erbaut habe. Die Unterhaltung des gelehrten, rechtgläubigen Prälaten mit der geistreichen, frommen und gewandten Frau hatte einen für beide Theile durchaus befriedigenden Verlauf, indem der Bischof nur in Einem Punkte, nämlich in der Auffassung der „reinen" Liebe, die mit der Hoffnung auf die Seligkeit keinen Zusammenhang haben sollte, die Lehrweise der Dame beanstanden zu müssen erklärte. Nach Beendigung des (siebenstündigen) Gespräches verabschiedete sich daher der Bischof mit dem Ausdrucke großer Herzlichkeit und sprach nur den Wunsch aus, daß Frau von Guyon und der Herzog von Chevreuse, (welcher dem Gespräche beigewohnt hatte) über seinen, bei ihr gemachten Besuch nichts verlauten lassen möchte, weil er, wie er sagte, mit dem Erzbischof von Paris gespannt sei.

Die Sache schien also in bester Weise eingeleitet zu sein und den günstigsten Fortgang zu versprechen. Der Herzog von Chevreuse händigte daher dem Bischof einige Zeit nachher die „Ströme" ein, welches Buch derselbe alsbald las, wobei ihm nur Einiges auffiel, über welches er von der Verfasserin gern nähere Erläuterungen haben wollte. Infolge dessen begleitete der Herzog von Chevreuse den Prälaten nochmals zur Frau von Guyon, um sich bei dieser über die eben gelesene Schrift derselben auszusprechen. Frau von Guyon erzählt, der Bischof habe hierbei so mächtige Gedanken über die inneren Wege und über die Gewalt Gottes in den Seelen geäußert, daß sie darüber geradezu überrascht gewesen sei. Vor dem Abschied gab demselben der Freund mit Zustimmung der Dame noch deren Lebensbeschreibung mit, doch bat sich diese von dem Prälaten die heilige Verschwiegenheit des Beichtigers aus, welche derselbe zusagte. Hernach theilte ihm Frau von Guyon eine Copie ihrer Commentare zur heiligen Schrift mit.*)

Das Studium dieser Commentare war nun freilich für den Bischof eine gar schwere, lästige Arbeit, welche Zeit erforderte; weshalb dieser, um sich der Lectüre in ungestörter Muße widmen zu können, sich für mehrere Monate auf seinen Landsitz Germigny zurückzog.

Nach Beendigung der Lectüre kehrte der Bischof von Germigny nach Meaux zurück, ließ indessen bei Frau von Guyon nichts von sich hören, die annehmen zu dürfen glaubte, daß der Prälat nach wie vor für sie

---

*) Das Original derselben hatte einst, als die Verfasserin in der Klosterhaft saß, der Offizial des Erzbischofs von Paris sich von ihrer getreuen Dienerin in ihrem Hause behändigen lassen. Zum Glück aber hatte die Dienerin damals das Original durch eine Anzahl von Schreibern copiren lassen, indem sie befürchtete, daß dieses verloren gehen möchte, was auch wirklich geschah, da der Offizial das Original nicht zurückgab.

die wohlwollendsten Gesinnungen hege. Endlich, im Anfange des Jahres 1694, erhielt sie von demselben einen Brief, worin er ihr schrieb, daß er sie in Paris bei einem seiner Freunde, dem Abbé Jannon, zu sehen wünsche, der in der Nähe des Klosters der Filles du Saint Sacrement in der Straße Cassette wohnte. Frau von Guyon folgte der Einladung und wurde mit größter Freundlichkeit empfangen. Der Bischof las in der Klosterkirche die Messe, nach deren Beendigung Frau von Guyon aus seiner Hand die Kommunion empfing. Zu Mittag speisten Beide gemeinschaftlich, wobei der Prälat wiederum den Wunsch äußerte, daß über sein Zusammensein mit der Dame nichts verlauten möchte. Hernach war derselbe wieder in dem Kloster beschäftigt, von wo er gegen Abend in das Haus des Freundes zurückkehrte. Hier lud nun der Bischof Frau von Guyon ein, sich mit ihm zu einer Besprechung zusammen zu setzen. Zur Eröffnung derselben zog Bossuet einen Aufsatz hervor, in welchem die große Anzahl seiner Bedenken, die bei dem Durchlesen der Commentare ihn beschäftigt hatten, in zwanzig Artikeln zusammengefaßt waren. Die Miene des Prälaten war, indem er seine Besprechung mit der Dame begann, ernst und wurde allmählig finster. In scharfer inquisitorischer Form verlangte er jetzt von ihr, nicht blos über ihre Stellung zu den Dogmen der Kirche (in welcher Hinsicht sie dem Prälaten die befriedigendsten Erklärungen geben konnte), sondern auch über Gedanken und Anschaungen Rechenschaft, über welche sich Frau von Guyon um so weniger in einer dem Bischof genügenden Weise aussprechen konnte, als dieser sich auf solche Dinge gar nicht verstand. — Das Gespräch, in welchem der Bischof oft in die leidenschaftlichste Erregung kam und oft mit lautester Stimme sprach, zog sich bis tief in die Nacht hinein, und Frau von Guyon fühlte sich nach demselben so angegriffen, daß sie mehrere Tage zu Bett liegen mußte. Hernach sprach sie sich dem Bischof gegenüber brieflich noch über Mehreres, worüber sie sich mündlich nur unvollständig erklärt hatte, aus, was dem Prälaten Veranlassung gab, der Dame bezüglich ihrer Anschauungen noch schärfer und präciser entgegen zu treten. Frau v. Guyon sah hierbei sofort, daß der Bischof mit der mystischen Theologie der Kirche vollständig unbekannt war; aber es war das erste mal, daß sie Gelegenheit erhielt, die Gedanken ihrer hochgespannten Subjectivität mit den in aller Nüchternheit und Objektivität ihr vorgeführten Lehrsätzen ihrer Kirche zu vergleichen.

Der Bischof von Meaux hatte also Frau von Guyon aufgefordert, ihre Werke zu rechtfertigen; das aber war für die Dame eine schwere Aufgabe. Zunächst widerstrebte es ihr, eine „Rechtfertigung" wagen zu sollen, da sie viel lieber in gänzlicher Unterordnung unter die Autorität eine Prüfung und Aburtheilung ihrer Schriften angehört, und dann das

erbauen und einer hohen Vollkommenheit zuzuführen. Gott verfahre so und bereite sich durch die Geringsten sein Lob, damit Ihm die Ehre nicht geraubt werde, wie geschrieben stehe: (1. Chor. 1, 27) „Was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, auf daß er die Starken zu Schanden macht.“ Was sie betreffe, so wolle sie gerne glauben, daß ihre Gedankenbilder wie flüchtige Schatten vor der göttlichen Wahrheit hinschwebten, die sie wohl hier und da zu verhüllen, nie aber zu verdunkeln im Stande wären. Sie kenne sich allerdings als ein bloßes Nichts; Gott aber sei allmächtig und habe seine Lust daran, seine Allmacht durch ein armes Nichts auszuüben. Es sei ein Verbrechen, das Geheimniß seines Königs zu offenbaren; aber wohlgethan sei es, die Gnade seines Gottes zu verkünden und diese gerade durch die Niedrigkeit des Werkzeuges, dessen er sich dazu bediene, noch zu erhöhen.

Der Bischof kam auch darauf zu sprechen, daß sie sich die Macht des „Bindens und Lösens“ beilege. Sie antwortete, daß sie dieses nicht in dem Sinne gesagt haben wollte, wie man Beides der Kirche beilege; sie verstehe darunter nur eine gewisse Befugniß und Macht, die ihr der Herr gegeben zu haben scheine, einzelne Seelen ihren Nöthen zu entreißen oder sie in dieselben zurückzuwerfen.

Wiederholt lenkte der Bischof das Gespräch darauf, daß sie sich offenbar bemühe, die einzelnen gesonderten Akte des religiösen Lebens, die unterschiedlichen Uebungen desselben zu unterdrücken, weil sie dieselben für unvollkommen und werthlos halte. Sie entgegnete jedoch, daß dieses nicht der Fall sei. Allerdings habe sie in ihrer eigenen Seele oft ein gänzliches Unvermögen empfunden, einzelne bestimmte Akte und Uebungen zu vollbringen; doch erwehre sie sich dieser Unfähigkeit aus allen Kräften, und sie unterliege dem starken mächtigen Gott nur aus Schwäche. Auch scheine es ihr, daß dieses Unvermögen, beabsichtigte einzelne Handlungen zu thun, das Vorhandensein der eigentlichen Wesenheit des Handelns nicht ausschließe, indem ihr Glaube, ihr Vertrauen und ihre Hingabe nie lebhafter wären als eben in solchen Fällen. Daraus habe sie begreifen gelernt, daß es eine Art des unmittelbaren und nichtüberlegten Thuns gebe; und sie habe diese Erkenntniß durch eine ununterbrochene Uebung der Liebe und des Glaubens gewonnen, welche die Seele, indem sie dieselbe allen Schickungen der Vorsehung unterwürfig mache, zu einem wahren Hasse gegen sich selbst bringe, in welchem dieselbe nur Kreuz, Schmach und Demüthigung liebe. Dann könne die Seele nur noch lieben und in ihrer Liebe ruhen, wie ein Trunkener sich nur mit seinem Rausche zu beschäftigen vermöchte.

Am meisten fühlte sich Frau von Guyon durch die Frage des Bischofs

nach ihrer Meinung von den Bitten gequält. Derselbe verlangte von ihr, daß sie in seinem Beisein Bitten vortragen sollte. „Aber was kann ich bitten?“ entgegnete sie, „Gott verleiht mir mehr Gutes als ich verlange, was kann ich von ihm fordern? Er kommt meinen Begehren und Wünschen schon zuvor; er macht, daß ich mich selbst vergesse, um nur seiner zu gedenken. Er hat sich um meinetwillen vergessen; wie sollte ich mich nicht für ihn vergessen! Der, welchem die Liebe die Freiheit läßt an sich zu denken, liebt entweder gar nicht oder er könnte wenigstens mehr lieben.“ Darum fuhr sie fort sich darüber auszusprechen, daß die Uebung der christlichen Liebe eigentlich jedes Verlangen und jedes Gebet bereits enthalte; denn wie es eine Liebe ohne Nachdenken gebe, so gebe es auch ein Gebet ohne Nachdenken, und der, welcher diese Gabe des substantiellen Gebetes besitze, der genüge allen Gebeten, weil das substantielle Gebet, nämlich die göttliche Liebe, alle einzelnen Gebete in sich einschließe.

Der Bischof von Meaux erwiderte ihr, daß es in der ganzen Welt wohl kaum vier oder fünf Personen geben würde, die eine solche Art von Gebet in ihrer Macht hätten, und denen es wirklich so schwer falle, einzelne bestimmte Akte des religiösen Lebens zu vollziehen. — Frau von Guyon fiel ihm indessen rasch mit der Gegenbemerkung in die Rede, daß es mehr als hunderttausend solcher Seelen gebe, und daß diese es eben wären, für welche sie geschrieben habe. Sie habe sich nämlich bestrebt, dieselben von einem unter ihnen sehr verbreiteten Irrthum zu befreien, daß das Gefühl des Unvermögens zu einzelnen bestimmten religiösen Lebensakten an sich schon ein Beweis erlangter Vollkommenheit sei; und diesen letzteren Stand aus den verschiedenen Stadien der religiösen Lebensentwickelung heraushebend, habe sie eben zeigen wollen, wie weit derselbe noch von der Vollkommenheit entfernt sei. Sie fügte hinzu, daß in ihren Commentaren zur heiligen Schrift sich in dieser Hinsicht wohl manche auffallende Aeußerung vorfinden möchte; sie habe auch geglaubt, ihr Gewissensrath, der dieselben durchgesehen, würde alles Unrichtige in dem Manuskript gestrichen und gebessert haben. Denn lieber wollte sie tausendmal sterben, als sich von der Lehre der Kirche entfernen; und stets sei sie bereit, Alles zurückzunehmen und zu verwerfen, was sie etwa im Widerspruch mit der Lehre der Kirche gesagt oder niedergeschrieben haben möchte. — —

Scharf und klar war nunmehr der Gegensatz der religiösen Anschauungsweisen des rechtgläubigen Prälaten und der frommen Dame zum Ausdruck gekommen. Die letztere hatte ihren Glauben an die Autorität der Kirche und an die Wahrheit der auf derselben beruhenden

Kirchenlehre rückhaltlos und in einer, jeden Zweifel an ihrer Aufrichtigkeit ausschließenden Weise bezeugt. Aber auf der Grundlage dieses katholischen Kirchenglaubens hatte sich dieselbe eine eigenthümliche Gedankenwelt aufgebaut, die dem orthodoxen katholisch-kirchlichen Bewußtsein fremd war. Zu dieser subjectiven Gedankenwelt verhielt sich der Bischof gegensätzlich; die unterwürfige Hingabe der Dame an die katholisch-kirchliche Autorität konnte er indessen nicht in Abrede stellen. In einem Brief an den Herzog von Chevreuse, dessen Hand seinen Briefwechsel mit Frau von Guyon vermittelte, sprach daher der Prälat die Anerkennung aus: Die Einwürfe, die er der Dame gemacht, und bei denen er theilweise beharren müsse, beträfen weder den Glauben noch die Kirchenlehre, sondern andere Lehrpunkte. Wennschon er aber bezüglich derselben nicht mit ihr übereinstimmen könne, so halte er die Dame nichtsdestoweniger für eine gute Katholikin; und wenn es zu deren und ihrer Freunde Beruhigung gereiche, so sei er bereit, derselben ein Zeugniß auszustellen, daß er die Dame auf Grund einer mit ihr vorgenommenen Prüfung als eine rechtgläubige katholische Christin erkannt und ihr darum auch die Sakramente gespendet habe. Der Herzog von Chevreuse legte diesen Brief der Frau von Guyon vor, infolge dessen diese den Bischof für das ihr ausgestellte Zeugniß verbindlichst dankte, jedoch mit Hinzufügung des offenen Geständnisses, daß sie seiner Aufforderung, sich in bestimmten äußeren religiösen Handlungen zu üben, auch bei dem besten Willen und trotz aller ihrer Anstrengungen nicht durchaus zu genügen vermöge.

In dieser Auseinandersetzung mit dem hochangesehenen Würdenträger Frankreichs, der für alle die katholisch-kirchliche Rechtgläubigkeit betreffende Fragen im ganzen Königreich als erste Autorität galt, sah nun Frau von Guyon einen bedeutsamen Abschnitt ihres Lebens gekommen. Sie glaubte sich jetzt in kirchlicher Hinsicht ein für allemal als gerechtfertigt und die Verdächtigungen, denen sie in dieser Beziehung ausgesetzt gewesen war, als abgeurtheilt ansehen zu dürfen. Indem sie sich daher sagte, daß sie nunmehr in aller Ruhe von der Welt Abschied nehmen könnte, beschloß sie sich wiederum in eine noch tiefere Verborgenheit als es bisher geschehen war, zurückzuziehen. Den wenigen Freunden, mit denen sie noch Verkehr unterhalten hatte, sagte sie jetzt Lebewohl wie auf Nimmerwiedersehen; nur für den Fall, daß ihre kirchliche Rechtgläubigkeit je wieder angezweifelt werden sollte, versprach sie in die Welt zurückzukehren.

Ihre Wohnung nahm sie nun in nächster Nähe ihres Herzensfreundes, des Herrn von Fouquet, der allein von ihrem jetzigen Aufenthalte wußte.

Von diesem aber erhielt sie einige Monate später einen Brief, der

sie wiederum auf das Schmerzlichste berührte. Herr von Fouquet schrieb ihr nämlich, seitdem ihre Widersacher erfahren hätten, daß Frau von Maintenon sich von ihr abgewendet habe, sei für dieselben offenbar in der Bethätigung ihrer Bosheit gegen sie jede Schranke gefallen, indem jetzt über ihre Sitten die entsetzlichsten Gerüchte verbreitet würden.

Frau von Guyon hatte eben eine Prüfung ihres Glaubens bestanden und war aus derselben, ihrer Meinung nach, gerechtfertigt hervorgegangen; daher schien es ihr nunmehr gegenüber der neu hervorgetretenen Verdächtigung ihrer Moral Pflicht zu sein, sich auch einer Prüfung ihrer Sitten zu unterwerfen. Daher faßte sie einen Entschluß, der als der Akt der tiefsten Demüthigung und Selbstverläugnung anzusehen ist, zu dem sich eine moralisch so hochstehende Dame überhaupt entschließen konnte. Sie schrieb nämlich (im Juni 1694) an Frau von Maintenon einen Brief*), worin sie erklärte: so lange man sie nur beschuldigt habe, dem inneren Gebete ergeben zu sein und auch Andere zu demselben anzuleiten, habe sie sich begnügt, still und ruhig zu bleiben. Sie habe gehofft, durch tiefste Zurückgezogenheit ihre Gegner zum Schweigen zu bringen; indessen sähe sie sich jetzt so ehrenrühriger Dinge und wirklicher Verbrechen angeklagt, daß sie es der Kirche, ihrer Familie und sich selbst schuldig sei, die Wahrheit an den Tag kommen zu lassen. Sie bitte daher um eine Rechtswohlthat, die man auch dem größten Verbrecher nicht versagen könne, nämlich um Untersuchung; und zwar bitte sie, mit dieser Untersuchung eine, aus Geistlichen und Laien zusammenzusetzende Commission zu beauftragen. Doch müsse sie noch darum bitten, hierzu Männer zu nehmen, welche nicht blos redlich sondern auch vorurtheilsfrei wären, da ihr gegenüber die ausgestreute Verläumdung gar manches redliche Gemüth in Vorurtheile verstrickt habe. Werde man ihr diese Wohlthat gewähren, so wolle sie sich mit ihrer Dienerin, die ihr seit länger als vierzehn Jahre angehöre, durch den Richtspruch der Commissare gern in jedes Gefängniß verweisen lassen. Uebrigens hoffe sie, daß Frau von Maintenon durch das Ergebniß der anzustellenden Untersuchung die Ueberzeugung gewinnen werde, ihr früheres Wohlwollen an keine Unwürdige verschwendet zu haben.

Um gewiß zu sein, daß der Brief wirklich in die Hände der Frau von Maintenon kommen werde, adressirte sie denselben an den Herzog von Beauvilliers, mit dem Ersuchen, denselben an die hohe Dame gelangen zu lassen, wobei sie bemerkte, daß sie in etwa acht Tagen sich die

---

*) Der Brief findet sich mit anderen dahin gehörenden Aktenstücken abgedruckt bei Phélippeaux, I. S. 114 ff.

Antwort abholen lassen würde. Herr von Beauvilliers brachte auch den Brief der Frau von Guyon richtig an seine Adresse. Die hierauf dem Herzog zugefertigte Antwort der Frau von Maintenon lautete jedoch: sie habe niemals den über die Sitten der Frau von Guyon böswillig verbreiteten Gerüchten Glauben geschenkt, indem sie dieselben für durchaus untadelig halte. Dagegen wären die Lehren der Dame allerdings verwerflich und übel. Eine Prüfung der ersteren sei daher unthunlich, zumal da eine öffentliche Rechtfertigung der Sitten eine indirekte Bestätigung der Lehre sein würde. Vielmehr sei es nöthig, die letztere einer sorgfältigen Untersuchung zu unterwerfen, indem durch das Ergebniß der bezüglich der Glaubenslehren angestellten Prüfung das Urtheil über die Persönlichkeit der Frau von Guyon überhaupt sich von selbst feststellen würde.

Für Frau von Guyon war diese Eröffnung einer Dame, auf die sie noch immer einigermaßen ihr Vertrauen gesetzt hatte und die allein im Stande war, die boshaften Ränke ihrer geistlichen Widersacher unwirksam zu machen, ein Schlag, der sie um so schwerer traf, als der einzige Freund, auf dessen Hingebung sie unter allen Umständen bauen konnte, nämlich Herr von Fouquet, gerade damals starb.

Die Prüfung ihres unantastbaren Wandels war ihr also versagt; dagegen sollte sie sich auf ihre Lehren hin prüfen lassen und aus ihren Verhandlungen mit dem Bischof Bossuet von Meaux war es ihr, trotz des günstigen Zeugnisses, welches ihr derselbe schließlich ausgestellt hatte, doch klar geworden, wie leicht man an ihren Lehren einen Anlaß zu ihrer Verurtheilung nehmen könnte. Schmerzlicher als jemals fühlte sie sich daher gerade jetzt von dem Gedanken bewegt, daß sie mißhandelt werde, daß man sie öffentlich zur Rechenschaft ziehen und daß man doch nicht an ihr Recht wolle Recht sein lassen. Ihre demnächstige Verurtheilung war ihr darum unzweifelhaft. Denn schon jetzt sah sie sich von einem Urtheil gerichtet, durch welches sie einem jeden ächten Gliede der Kirche zum Aergerniß werden müsse. In der Schrift aber fand sie geschrieben (Matth. 5, 29): „Aergert Dich Dein Auge, so reiße es aus.“

Frau von Guyon war damals wiederum von einer sehr schweren Krankheit befallen und es schien zuweilen, als ob das täglich wiederkehrende Fieber ihre Lebenskräfte gänzlich aufzehren würde. Daher berief sie die wenigen Freunde, mit welchen sie noch in Verkehr geblieben war, zu sich und eröffnete ihnen, daß sie, wie auch ihre Krankheit verlaufen möchte, für die Zukunft in jedem Falle für sie Alle abgestorben sein werde. Sie erbitte aber für sie von Gott nur das Eine, daß Er, der das gute Werk in ihnen begonnen habe, es auch vollenden möge. Habe sie, dieses elende Nichts, hierzu etwas beigetragen, so werde Gott

das, was von ihm komme, sich schon zu erhalten wissen. Sollte sie aus Unwissenheit Irrthümer ausgestreut haben, (was sie aber nicht glaube, da in der Gemeinschaft ihrer Freunde nur von dem Einen die Rede gewesen sei, daß man sich selbst zu entsagen, das eigene Kreuz auf sich zu nehmen, Christo zu folgen und Ihn vollkommen selbstlos zu lieben habe*),) so könnten sie sich leicht selbst sagen, daß sie sich lediglich um ihretwillen alles ferneren Umganges mit ihnen als mit Denen beraube, von welchen sie jederzeit nur Erbauung und Nutzen empfangen habe, weshalb sie ihnen gewiß nicht habe schaden oder Aergerniß geben wollen. Sie drücke Allen die Hand, bitte sie, daß man sie fernerhin als einen vergessenen Gegenstand ansehen möchte und nehme von ihnen Abschied, wie es einst Paulus bei den Gläubigen zu Milet gethan, als es ihm der Geist eingegeben hatte, daß sie sein Angesicht nimmer wiedersehen würden.

---

§. 7.

Frau von Maintenon sucht die quietistische Frage zur Erledigung zu bringen.

Längst war es Frau von Guyon klar geworden, daß die gegen sie gerichtete Verfolgung seit einiger Zeit ihren Mittelpunkt in der Person der ihr in früherer Zeit so huldreich zugethan gewesenen Frau von Maintenon hatte. Auch erkannte sie mehr und mehr, daß, wie sich ursprünglich der Haß der Widersacher gegen sie gerichtet hatte, um mit ihr einen Anderen, nämlich den Pater Lacombe verderben zu können, — jetzt wiederum die Absicht bestand, in ihrem Sturze zugleich abermals einen Anderen, nämlich den Abbé Fenelon, zu Falle zu bringen. Daher hatte sie schon vor einiger Zeit den letzteren vor den Ränken gewarnt, mit denen man ihn in St. Cyr zu umgarnen suche. Sie hatte es ihm angedeutet, daß er gegenüber dieser und jener Persönlichkeit, der er sein ganzes Vertrauen schenke, vorsichtig sein möge, indem er sich zu denselben des Guten nicht zuviel versehen dürfte. Der fromme Abbé meinte jedoch, daß Frau von Guyon die Dinge zu schwarz sähe, indem die bezeichneten Persönlichkeiten keiner Falschheit fähig wären.

---

*) Biogr. III, XV, 7: Puisque nous n'avions j'amais parlé ensemble que de renoncer à nous-mêmes, porter notre croix, suivre Jesus-Christ, l'aimer sans interêt et sans report à soi.

Da erfuhr dieselbe, daß Frau von Maintenon, in Uebereinstimmung mit mehreren ihrer Freunde, den Beschluß gefaßt habe, durch einige als gelehrt und wohlgesinnt anerkannte Männer eine gründliche Prüfung der in ihren Schriften niedergelegten Gedanken und Lehren vornehmen zu lassen. Der Herr von Chevreuse, der ihr diese Nachricht im Auftrage der Frau von Maintenon*) hatte zugehen lassen, hatte zugleich bemerkt, daß er diesen Schritt allerdings für das geeignetste Mittel halte, die öffentliche Meinung mit ihr auszusöhnen und ihren, von so vielen Seiten angegriffenen Ruf wieder herzustellen. Frau von Guyon erklärte, daß sie sich der beabsichtigten Prüfung willig unterziehen und dem Urtheil ihrer Richter sich unbedingt unterwerfen würde.

Die Frage war nun, wer in die zu bildende Prüfungscommission aufgenommen werden sollte. Der Erzbischof von Paris war mit dem ganzen Plane nicht einverstanden, da er der Meinung war, daß für eine derartige Untersuchung, welche im Umfange seiner Diöcese vorkäme, er allein der zuständige Richter sei. Bei Hofe aber wurde dem Erzbischof nicht die nöthige Befähigung zur Behandlung einer so schwierigen Sache zugetraut, weshalb man in St. Cyr den Beschluß faßte, die zu bildende Prüfungscommission nicht in Paris, sondern anderswo, und zwar ganz geheim, zusammentreten zu lassen.

Uebrigens hätte der Aerger des Erzbischofs über die Verweisung einer Angelegenheit, welche seines Dafürhaltens ganz allein vor sein Forum gehöre, an andere Richter der Frau von Guyon leicht von größtem Nutzen sein können. Der Prälat ließ ihr nämlich im Laufe der Untersuchung durch eine ihrer Freundinnen, mit welcher er verwandt war, sagen, daß es ihm angenehm wäre, wenn sie ihn mit ihrem Besuche beehre, indem er sie mit leichter Mühe aus allen ihren Verlegenheiten würde befreien können. Frau von Guyon war auch um so mehr gewillt, der Einladung zu folgen, als es ja die Stimme ihres Oberhirten war, welche sie rief. Allein die Freunde riethen ihr ab, indem dieselben befürchteten, sie möchte sich durch den Erzbischof das Geheimniß ihres früheren Verkehrs mit Bossuet entlocken lassen (welches dieser indessen, ohne daß man davon wußte, bereits ausgeplaudert hatte), und möchte dadurch den

---

*) Dieselbe hatte dem Herzog von Chevreuse Folgendes geschrieben: „Sie können der Frau von Guyon sagen, daß ich schon mit dem König gesprochen habe, und daß eine neu vorzunehmende Untersuchung ihrer Schriften seinen Beifall hat. Man wird dazu Männer von großer Tugend und von großer Gelehrsamkeit gebrauchen; dieses können Sie ihr versichern. Ich wünsche aufrichtig, daß sie sich nicht geirrt haben möge.“

verderbenbringenden Zorn des Letzteren gegen sich heraufbeschwören. Den Vorstellungen der Freunde nachgebend, lehnte sie daher die empfangene Einladung ab, brachte aber dadurch den Erzbischof so sehr gegen sich auf, daß dieser nun unter allen ihren Verfolgern der erbittertste war.

Bei der Zusammensetzung der Prüfungscommission war man human genug, die Wünsche der Frau von Guyon selbst zu hören. Sie wußte, daß Frau von Maintenon ihr Auge zunächst auf den Bischof von Meaux, den sie seit einiger Zeit ihres besonderen Vertrauens gewürdigt, geworfen hatte; und in Erwägung des günstigen Urtheiles, welches derselbe in der Hauptsache über ihre Schriften gefällt hatte, ließ auch sie sich denselben gefallen. Wenigstens glaubte sie hoffen zu dürfen, daß Bossuet in einer gemeinschaftlichen Berathung mit anderen gelehrten und angesehenen Männern an ihr nicht das verdammen würde, was er an so vielen, von der Kirche kanonisirten Heiligen und an den Schriften derselben nothwendig anerkennen und respectiren müsse. Außerdem erbat sie sich als Untersuchungsrichter den Bischof Noailles von Chalons, einen gottesfürchtigen, sanften und milden, aber auch schwachen Herrn (dessen Nichte, die Gräfin von Guiche, eine ihrer entschiedensten Anhängerinnen war, dem sie auch einiges Verständniß des inneren religiösen Lebens glaubte zutrauen zu dürfen), und den Superior des Klosters St. Sulpice, Abbé Tronson, einen intimen Freund Fenelon's.

Nachdem sich alle drei Geistliche zur Annahme des ihnen zugewiesenen Auftrages bereit erklärt hatten, setzte Frau von Guyon, wohl wissend, wieviel für sie von dem Urtheile dieser Herren über ihre Lehre abhing, ein an dieselben gerichtetes Schreiben auf, worin sie ihre ganze Situation klar zu stellen suchte. Der „Brief an die gnädigsten Herren Bischöfe von Meaux und von Chalons und an den Herrn Superior Tronson im August 1694" war in seinen Hauptstellen folgender:

„Wie könnte ich, gnädige Herren, vor Ihnen erscheinen, wenn Sie mich der Verbrechen schuldig glaubten, deren man mich anklagt?"

„Ich meine nicht, daß meine Ankläger ihre Beschuldigungen beweisen sollen, obgleich dieses in der hergebrachten Ordnung begründet ist; vielmehr erbiete ich mich, den Beweis zu erbringen, daß man mich fälschlich beschuldigt hat."

„Drei sehr ehrenwerthe Herrn sind gegen mich eingenommen: der Herr Bischof von Chartres, der in seinem Eifer sich hat täuschen lassen, und dem ich leicht nachweisen könnte, durch wen und wie dieses geschehen ist; ferner der Pfarrer von Versailles, der indessen mir nicht immer so feindselig war wie jetzt, indem er mir nach Durchlesung meiner Schriften, als ich aus dem St. Marienkloster entlassen war, schrieb, daß er mit mir

einer und derselben Meinung sei. Ich habe mir diesen Brief aufbewahrt. Nach dieser Zeit erwies er mir die Ehre, mich unter seine Freundinnen zu rechnen und mich öfter als sonst Jemanden zu besuchen. Allen meinen Freunden hat er versichert, daß er mich hochachte; ja er hat sogar, seitdem ich ihn zum letzten male gesehen, zu St. Cyr über mich viel Gutes, späterhin freilich sehr viel Nachtheiliges geäußert. Er bildet sich ein, ich hätte die Gräfin von G. und die Herzogin von M. vermocht, sich seiner geistlichen Leitung zu entziehen und sich der Führung des ehrwürdigen Paters Alleaume, von der Gesellschaft Jesu, anzuvertrauen. Es ist factisch, daß die erstere dieser Damen schon unter der Leitung des Paters Alleaume stand, bevor ich die Ehre hatte, sie kennen zu lernen. Also habe ich sie gewiß nicht zu ihm geschickt. Was die Frau Herzogin von M. betrifft, so glaubte dieselbe, als sie sich dem Herrn ergab, den Hof (der ihr eine gefährliche Klippe zu sein schien) verlassen zu müssen, um sich der Erziehung ihrer Söhne und der Fürsorge für ihr Hauswesen zu widmen. Da sie nun Versailles verließ und in Paris Wohnung nahm, so mußte sie sich dort einen Gewissensrath wählen. Dennoch beklagt sich der Herr Pfarrer, welcher behauptet, jetzt das Vertrauen der Frau von Maintenon zu besitzen, und es wirklich besitzt, über zwei sich widersprechende Dinge, indem er sagt, daß sich jene Damen der Führung ihres rechtmäßigen Hirten entzogen und sich unter die Leitung eines Jesuitenpaters gestellt hätten, und sodann, daß ich sie selbst in ihrem religiösen Leben leitete. Wie kann ich ihnen einen Gewissensrath gegeben haben, wenn ich sie selbst leite? Denn ist Jenes der Fall, so leite ich sie selbst doch nicht. Gott hat mich nicht so sehr verlassen, daß ich mir anmaaßen sollte, mich in die Obliegenheiten eines Gewissensrathes zu mischen, obschon ich allerdings glaube, daß er zuweilen Erfahrungen zu dem Zwecke verleiht, um damit Anderen dienen zu lassen. Aber alle die Personen, welche ich kannte, hatten bereits ihre Gewissensräthe. Als jene Damen noch in der Welt lebten, als sie sich mit Flitterputz behängten, sich schminkten, theilweise auch durch Spiel und Kleiderluxus ihre Familien zu Grunde richteten, hatte man dagegen nichts einzuwenden und man ließ sie gewähren. Kaum aber hatten sie das Alles aufgegeben, so erhob man ein Geschrei, als ob ich sie in's Verderben gestürzt hätte. Hätte ich sie veranlaßt, statt des Luxus die Gottseligkeit fallen zu lassen, so würde man ein solches Geschrei nicht erhoben haben. Ich besitze Briefe, welche an den Pfarrer zu Versailles geschrieben sind und welche die Richtigkeit meiner Angaben unzweifelhaft beweisen werden, wenn man mir nur die Gnade gewähren will, mich anzuhören."

„Der dritte der gegen mich aufgebrachten Herren ist Herr Boileau.

Derselbe ist durch ein frommes Frauenzimmer gegen mich eingenommen, welches versichert, von Gott selbst erfahren zu haben, daß ich das Wohlgefallen Gottes nicht besitze. Was dieses Frauenzimmer zu dieser Angabe noch hinzufügt, wäre leicht in seiner Unwahrheit zu erweisen."

„Dieses sind die Personen, welche es zwar redlich meinen, aber in ihrem Eifer Alles gegen mich aufregen. Meine übrigen Ankläger sind durchweg Leute, mit denen ich nur in soweit Berührung gehabt habe, als ich ihnen Almosen gab, sie aus meinem Hause wies oder sie als das bezeichnete, was sie wirklich sind. Wenn es Ihnen gefällig wäre, gnädige Herren, so könnte ich Ihnen Alles mittheilen, was jene Leute bewogen hat mich anzuklagen, nämlich die Gentil, die Gautiere, die Töchter des P. V., das Mädchen von Dijon, das Mädchen von Grenoble, das von Fé. — Es ist nicht meine Absicht, gnädige Herren, Ihnen auch nur das Geringste zu verhehlen, weil es, Gott sei Dank, nicht meine Wille ist, mich selbst zu täuschen. Sobald ich erfahren, daß man mich geistlicher Führungen beschuldigte, zog ich mich zurück und sprach Niemanden mehr, wie Sie, hochwürdige Herren, aus dem anderen Briefe ersehen werden. Ich bin immer der Meinung gewesen, daß man sich vor Allem über Persönlichkeit und Verhältnisse eines Angeklagten genau unterrichten müsse, und bitte Sie daher um der Barmherzigkeit Jesu Christi willen, alle Angaben anzunehmen, die ihnen gegen mich eingereicht werden sollten. Bin ich schuldig, so muß ich strenger bestraft werden als mancher Andere, da es mir die Gnade Gottes verliehen hat Ihn zu kennen und zu lieben, und da nicht Unwissenheit mir zur Entschuldigung dienen kann; denn ich weiß sehr wohl, daß Christus und Belial nicht beisammen wohnen können."

„Was meine Bücher und Schriften betrifft, so betheuere ich, daß ich sie von ganzem Herzen der Autorität der Kirche unterwerfe, wie ich es schon gethan habe und wie es von mir in der Anlage deklarirt ist."

„Ich erkläre, gnädige Herren, daß ich meine Bücher und meine Schriften durchaus und ohne Weiteres und ganz bedingungslos Allem unterwerfe, was Sie darüber verfügen werden, daß ich dabei durchaus Nichts für mich in Anspruch nehme und daß, nachdem ich sie der Kirche im Allgemeinen unterworfen habe, ich dieselben Ihrer Einsicht ganz besonders unterwerfe. Ich betheuere, sie nur aus Gehorsam und nur in der bestimmtesten Absicht geschrieben zu haben, sie meinem Seelenführer zu übergeben, damit er mit ihnen mache was er wolle — mochte er sie nun verbrennen oder nicht. Obwohl mir nun diese Bücher viel bitteres Kreuz zugezogen und den Vorwand zu vielen Verfolgungen abgegeben haben, so würde mich doch, auch wenn ich gewußt hätte, daß sie mir das

Leben kosten müßten, derselbe Gehorsam, der sie mich hat schreiben lassen, auch trotzdem dazu vermocht haben, sie zu schreiben. Noch heute bin ich in derselben Gemüthsverfassung und in derselben Gleichgültigkeit gegen den Erfolg wie damals."

„Noch Eine Gnade, gnädige Herren, erbitte ich mir von Ihnen im Namen unseres Herrn Jesu Christi, der für mich und für Sie gestorben ist, nämlich die, daß Sie Ihre Fragen und meine darauf gegebenen Antworten aufzeichnen wollen. Es ist dieses nöthig, da dem Gedächtniß die Dinge leicht entfallen und da es Ihnen selbst in der Folge angenehm sein wird, nachsehen zu können, woraufhin Sie mich werden verurtheilt oder freigesprochen haben. Auch ist dieses für mich selbst nöthig, damit ich meine Fehler erkennen und mich von dergleichen Meinungen freimachen kann."

„Ich hoffe, daß Sie mir alles dieses, was ich mir hier von Ihnen um des Blutes Jesu Christi, meines Erlösers, willen erbitte, gewähren werden." —

Mit diesem Brief übersandte Frau von Guyon den drei Geistlichen außer ihren beiden gedruckten Büchern auch ihre Commentare zur heiligen Schrift. Außerdem unternahm sie auf deren Wunsch die Ausführung einer überaus mühsamen Arbeit, die nur der ungewöhnlichen Geisteskraft und Ausdauer dieser Frau möglich war, indem sie, fünfzig Tage lang unabläßig arbeitend, ihre Justifications schrieb, worin sie durch eine Masse von Citaten aus den Schriften kirchlich anerkannter Mystiker der verschiedensten Zeiten zu beweisen suchte, daß die ihr als Heterodoxien zugerechneten Lehren längst in der Kirche unbeanstandet vorgetragen worden wären. Eine Abschrift des Manuskriptes dieser Justifications schickte sie dem Bischof von Meaux zu, der dieselben aber ebensowenig lesen, als sie den beiden anderen Geistlichen zu Gesicht kommen lassen wollte.

Die Stimmung des Bischofs von Meaux gegen Frau von Guyon hatte sich nemlich in der letzten Zeit zum Nachtheil derselben unabänderlich entschieden. Bossuet war ihr Feind geworden; und so verschlossen er sich gegen ihre Freunde benahm, so unverhohlen sprach er seine Gedanken über sie bei allen ihren Widersachern aus, bei denen er auch indiskret genug war, die ihm unter dem Beichtsiegel anvertraute Lebensbeschreibung der Dame mit dem Ausdruck des Hohnes vorzulegen. Sie hörte, daß der Bischof einzelne ihrer Gedanken, über welche er früherhin von ihr die befriedigendsten Erläuterungen erhalten zu haben versichert hatte, jetzt als Grundirrthümer, die unter allen Umständen nicht zu dulden wären, hinstellte; so insbesondere das, was sie in ihren Schriften über das Wollen, Begehren und Bitten des vollendeten Gläubigen gesagt hatte. Auch wurde

ihr erzählt, daß Bossuet großen Anstoß an ihrer angeblichen Ruhmredigkeit nehme, mit der sie in ihrer Biographie sich selbst lobe und eine ganz wunderbar hohe Meinung von sich selbst kundgebe.

Uebrigens hatte inzwischen der Bischof von Chalons sich mit den Schriften der Frau v. Guyon vollständig bekannt gemacht und die Prüfungscommission konnte daher zusammentreten, um ihre gemeinschaftliche Arbeit zu beginnen. Frau von Guyon wünschte, daß mit ihr auch ihr treuer nnd einsichtsvoller Freund, der Herzog von Chevreuse, den Conferenzen beiwohnen dürfte, welche, auf den Wunsch des etwas leidenden Abbé Tronson, in dessen (zum Seminar vom St. Sulpice gehörigen) Landhaus zu Issy gehalten werden sollten. Eine vorläufige Besprechung sollte in Meaux stattfinden, wohin sie sich also mit dem Freund begab und wo auch der Bischof von Chalons an dem festgesetzten Tage frühzeitig eintraf. Doch war Bossuet an dem Tage gerade abwesend, weshalb die Dame Gelegenheit fand, den Bischof von Chalons allein zu sprechen, der das größte Wohlwollen gegen sie kundgab und ihr sogar sagte, daß sie in ihrer bisherigen Weise des Gebetes nur fortfahren möge; er bitte Gott, seine Gnade auch fernerhin reichlich in ihr zu mehren.

Spät Abends kam Bischof Bossuet an. Nach der ersten förmlichen Begrüßung zog der Bischof von Meaux, zu dem Herzog von Chevreuse gewendet, eine Brieftasche hervor und theilte ihm mit, daß doch die von ihm begehrte Theilnahme an den Conferenzen für unthunlich gefunden worden sei. Denn es handele sich hier um die Beurtheilung von Fragen der Kirchenlehre, für welche allein die bischöfliche Autorität kompetent sei, und leicht könnte, wenn ein Anderer den Berathungen beiwohne, der Argwohn auftauchen, daß das Urtheil der Bischöfe durch fremde Einwirkung beeinflußt worden sei. — Frau von Guyon hörte bangen Herzens, daß ihr somit die Stütze, deren sie sich für die bevorstehenden Verhandlungen mit den Bischöfen getröstet hatte, entzogen ward. Der Bischof von Chalons verhielt sich zu der für sie so überaus traurigen Aeußerung Bossuet's schweigend, und der Herzog von Chevreuse hielt es daher für das Angemessenste, sich alsbald zu entfernen.

Frau von Guyon war also nun mit den beiden Bischöfen allein und die Besprechungen nahmen ihren Anfang. In einer langen Rede suchte Bossuet zu beweisen, daß alle gläubigen Christen einer und derselben Gnade theilhaftig wären, was Frau von Guyon bestritt. Der Bischof entgegnete ihr, daß sie das irdische Glaubensleben einer viel zu hohen Vollkommenheit fähig halte, wurde hierbei sehr bald heftig und suchte Alles, was die Dame sprach, als einen unverständlichen Gallimathias zu verhöhnen, namentlich

als der Bischof von Chalons den Versuch machte, sich der Bedrängten anzunehmen.

Schon früher hatte dieselbe dem Bischof Bossuet einen Brief in der ihr eigenthümlichen Einfalt geschrieben, worin sie unter Anderem bemerkte, daß es ihr gar nicht so schwer falle, bei sich in diesem oder jenem Punkte die Möglichkeit eines Irrthums anzunehmen. Bossuet legte nun den Brief vor und war boshaft genug, jenen Worten die Deutung zu geben, daß sie mit denselben ihres Irrthums in Glaubenssachen geständig geworden sei. Auch wollte er aus ihrer brieflich abgegebenen Erklärung, daß sie von ihm zwar über Irrthümer belehrt worden sei und dieselben auch als Irrthümer erkenne, daß sie sich aber darüber keine Sorge mache, die Folgerung ableiten, daß es ihr also ganz gleichgültig sei, ob sie Albernheiten oder nützliche Dinge schreibe. Ihre Behauptung, daß, wenn Jemand Gott anhange, dieses der Anfang der Vereinigung mit Gott sei, erklärte er für ein Verbrechen und kam immer darauf zurück, daß der Christ mit seinem allgemeinen Glauben des inneren Lebens nicht bedürfe, um zur Vergöttlichung zu gelangen. Er warf der Dame Unwissenheit vor und wiederholte unaufhörlich, indem er Alles was sie sagen mochte, als verworrenes Gewäsche bezeichnete, daß sie doch eigentlich gar nichts verstehe. Der Bischof von Chalons suchte, wenn er die eingeschüchterte Dame durch die rohen Ausfälle Bossuet's wie niedergeschmettert da sitzen sah, dieselbe durch freundlichen Zuspruch wieder aufzurichten und zu beruhigen; auch notirte er sich einige Antworten, die sie ihm gab, indem er sie über dies und jenes befragte, um seine Notizen zu ihren Gunsten benutzen zu können; Frau von Guyon aber fühlte sich, als das Gespräch aufgehoben ward, wie zermalmt.

Der Herzog von Chevreuse hielt es nun für rathsam, daß sich Frau von Guyon mit ihm nach Issy zu dem Abbé Tronson begab. Derselbe empfing sie mit großer Freundlichkeit und nahm nun auch seinerseits eine vorläufige Prüfung ihrer Lehren vor, wobei er viel tiefer und sorgfältiger auf die eigenthümlichen Gedanken und Anschauungen der Dame einging, als es seitens der Bischöfe geschehen war. Der Herzog von Chevreuse, welcher der Besprechung beiwohnte, legte über dieselbe, mit Zustimmung des Abbé, ein Protokoll an. Nachdem die Besprechung beendigt war, wurden Frau von Guyon und der Herzog von Chevreuse von dem Abbé in herzlichster Weise entlassen, worauf beide alsbald nach Paris abreisten.

Die Conferenzen sollten nun sofort in Issy beginnen, und zwar in tiefster Stille, damit der Erzbischof von Paris von denselben nichts erführe.

Dieser aber erfuhr von denselben doch, und beschloß, über die Nichtachtung seiner Autorität auf's Höchste entrüstet, jetzt einen Schlag auszuführen, der die Conferenzen völlig unnütz machen und deren Auflösung herbeiführen müsse.

---

§. 8.

Plötzliches Auftreten des Erzbischofs Harlay von Paris.

Herr von Harlay hatte früher daran gedacht, seine Autorität an der Verfolgten dadurch zu erweisen, daß er sie mit den Fittigen seines mächtigen Schutzes deckte. Nachdem aber dieselbe seine ihr dargereichte Hand nicht angenommen, nachdem er von den ohne sein Vorwissen in seiner Erzdiöse angeordneten geheimen Conferenzen (in denen er einen Eingriff in seine Rechte sah) gehört hatte, so wollte er nunmehr als allein kompetenter Richter der Frau von Guyon öffentlich und allein hervortreten. Unter dem 16. October 1694 erließ daher der Erzbischof ein Mandat, worin er mit den schärfsten Ausdrücken Lacombe's „Analyse des beschaulichen Gebetes“ und die beiden, im Druck erschienenen Schriften der Frau von Guyon: „Kurzes Mittel“ und die „Auslegung des Hohenliedes“, feierlichst verdammte.

Der Erzbischof glaubte nun hiermit die Besprechungen zu Issy gegenstandslos gemacht zu haben; denn die cause célèbre der Madame Guyon betrachtete er jetzt als ordnungsmäßig erledigt, weshalb er es als ganz selbstverständlich ansah, daß die eben zusammengetretene Conferenz zu Issy (wegen deren er, jedoch erfolglos, bei dem König Beschwerde erhob) sich sofort auflöse*). Allein Herr von Harlay sah sich zu seinem größten Aerger getäuscht, indem Bossuet hervorhob, daß der Erlaß des Erzbischofs zu der in Issy zu lösenden Aufgabe in gar keiner Beziehung stehe. Es sei nicht der Zweck der Conferenzen, über die Person und die Schriften der Frau von Guyon ein Urtheil zu fällen oder eine Lehrstreitigkeit zu entscheiden; vielmehr sollte bezüglich gewisser Lehrsätze der Mystik untersucht werden, was als kirchliches Urtheil über dieselben anzusehen sei. Den Ergebnissen der gemeinsamen Untersuchung werde dann

---

*) Phelippeaux, I, S. 125. Der Erzbischof stellte dem König vor: que les evêques de Meaux et de Chalons tenaient des conventicules à Issy; que Sa Majesté ne devait point souffrir ses assemblées secrettes, où on pouvait se donner la liberté de machiner quelque chose contre ses interêts (!). Der König wies ihn jedoch ab.

natürlich keine andere Autorität zur Seite stehen, als das persönliche Ansehen, dessen sich die einzelnen Mitglieder der Conferenz in der öffentlichen Meinung erfreuten. Diese Ansicht fand in Versailles vollkommenen Beifall und der König wie Frau von Maitenon beschlossen daher, trotz des von dem Erzbischof gethanen Machtspruches, die Conferenzen ihren Fortgang nehmen zu lassen.

---

§. 9.

Die Conferenzen zu Issy.
(1694—1695.)

Was Bossuet über den Zweck der Conferenzen gegenüber dem Erlaß des Erzbischofs von Paris gesagt hatte, war nur ein Vorgeben, welches er im Hinblick auf die Gedanken der Frau von Maintenon zur Anwendung gebracht hatte, um die religiöse cause célèbre des Hofes in seiner Hand behalten und in derselben das letzte entscheidende Wort sprechen zu können.

Frau von Maintenon und Bossuet hatten mit den Conferenzen zu Issy ihre ganz verschiedenen Intentionen. Für die Erstere war Frau von Guyon ein ganz untergeordneter Gegenstand. Sie hatte vorzugsweise Fenelon im Auge; sie wollte, daß sich derselbe über allerlei Mängel seiner religiösen Anschauung klar werde und seinen Verkehr mit Frau von Guyon fallen lasse; und sie zweifelte nicht, daß die Ergebnisse einer sorgfältigen und ruhigen Verständigung der drei so angesehenen Kirchenmänner für Fenelon von entscheidender Autorität sein würde. — Bossuet dagegen wollte durch die Conferenzen zu Issy die ganze quietistische Controverse, insoweit sie mit der Person der Frau von Guyon zusammenhing, so zur Erledigung bringen, daß er dabei als die oberste Autorität der Kirche des Königsreichs erschien.

Die Conferenzen dauerten vom Herbst 1694 bis zum Frühling 1695, über sechs Monate lang, jedoch mit größeren Unterbrechungen, indem die beiden Bischöfe öfters genöthigt waren, sich, ihrer bischöflichen Obliegenheiten halber, wochenlang von Issy zu entfernen.

Bossuet führte bei den Verhandlungen den Vorsitz; doch befand sich derselbe von vornherein insofern in nicht geringer Verlegenheit, als er mit den Schriften der mystischen Theologie (abgesehen von denen des Franz von Sales und der h. Theresia, die er gelesen) noch gänzlich unbekannt war. — Unter den damaligen Mitgliedern des französischen

Clerus war aber Niemand mit denselben so vertraut wie Fenelon. Nun war allerdings die zwischen Bossuet und Fenelon eingetretene Verstimmung, die Erkältung ihres bisherigen intimen Verhältnisses eine Thatsache, über welche sich beide bereits vollkommen klar waren. Aber ihr brieflicher Austausch und Verkehr hatte doch nach wie vor seinen Fortgang behalten, weshalb Bossuet ihn um Mittheilung von Excerpten aus den Schriften der Mystiker ersuchte. In dem Briefe, den er deshalb an ihn abschickte, hatte er sich die Bemerkung nicht versagen können, daß es sein größter Wunsch sei, sich und Fenelon als Vertreter einer und derselben Ueberzeugung zu wissen.

Fenelon schickte alsbald dem Bischof ein sehr ausführliches Manuskript, le Gnostique betitelt, welches die gewünschten Excerpte enthielt, zu*), denselben zugleich seiner unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der zu Issy versammelten Prälaten versichernd. Doch kam in der fortdauernden Correspondenz der beiden Kirchenmänner einer der beiden Hauptpunkte, in dessen Auffassung die Gedanken derselben auseinandergingen, alsbald zur Erörterung. Dieser betraf die Frage nach dem Gegenstande und den Beweggründen der religiösen Liebe und spitzte sich zu der Frage zu, „ob die Meinung von der reinen und uneigennützigen Liebe, nach welcher in derselben gar keine Rücksichtnahme auf die ewige Seligkeit stattfinde, ein Irrthum sei.“ — Bossuet vertrat die Ansicht, daß das Verlangen nach der ewigen Seligkeit als ein spezifischer Nebengrund in die Liebe mit einfließen müsse, und verlangte, daß auch Fenelon dies anerkenne. Dieser wies ihm jedoch nach, daß in den Schriften angesehener Lehrer der Kirche die gegentheilige Ansicht ausgesprochen sei, die er übrigens, falls Bossuet dieselbe für einen wirklichen Irrthum erklären sollte, dann auch seinerseits fallen zu lassen vollkommen bereit sei. Den hierauf bezüglichen Brief Fenelon's ließ jedoch der Bischof unbeantwortet. Für ihn kam ja eigentlich der Abbé sehr wenig in Betracht, dagegen war der Name der Frau von Guyon mit Einem Male in der Oeffentlichkeit zu einer Bedeutung gelangt, daß er die Verhandlungen zu Issy jetzt ganz direkt auf die Schriften dieser Dame und auf deren Beurtheilung hinlenkte.

*) Dasselbe wurde Fenelon später, als er die Artikel von Issy unterzeichnet hatte, zurückgestattet. Bossuet hatte inzwischen jedoch eine Entgegnung auf dasselbe ausgearbeitet, welche aus seinen hinterlassenen Papieren unter dem Titel „Tradition des nouveaux Mistiques“ 1753 zu Paris in 3 Vol. veröffentlicht ward.

§. 10.

Aufenthalt der Frau von Guyon im Marienkloster zu Meaux. — Neue Verdächtigungen derselben.

Man hatte nämlich in Paris und an anderen Orten des Königreiches von der Veranstaltung der Conferenzen zu Issy gehört. Bei dem außerordentlichen Eindruck, den das öffentlich gesprochene Anathema des ersten Kirchenfürsten Frankreichs über die Schriften der Frau von Guyon weithin gemacht hatte, waren daher die Blicke Aller in großer Spannung nach Issy gerichtet, wo das weltliche Oberhaupt der Kirche Frankreichs in oberster, auch die Autorität des Erzbischofs von Paris überragender Instanz, über Frau von Guyon und deren Lehre Gericht halten ließ.

Die Situation war überhaupt jetzt so geworden, wie Bossuet sie sich wünschte. Er sah, daß die von Frau von Guyon repräsentirte religiöse Bewegung, welche damals durch Frankreich ging, allgemein als die hervorragendste religiöse Angelegenheit der Zeit bezeichnet ward und daß die Bewältigung derselben in der Meinung Vieler das wesentlichste Interesse war, welches dermalen die Kirche beschäftigte. Bossuet, der in Issy das Präsidium führte, wollte nun das Verdienst der Erledigung dieser Sache, der Entscheidung derselben durch seine maaßgebende Autorität, der Sicherstellung der Kirche vor einer ihr drohenden und immer bedenklicher anwachsenden Gefahr ganz allein in seine Hand bringen. Hierzu war es aber nöthig, daß er sich der Person der Frau von Guyon so vollständig bemächtigte, daß dieselbe ganz in seine Hand gegeben schien.

Hocherfreut war daher der Bischof, als Frau von Guyon seinen eigenen Gedanken mit dem Vorschlage entgegenkam, er möchte sie, damit er sie genauer beobachten und kennen lernen könne, für einige Zeit in ein Kloster seiner Diöcese aufnehmen. Bossuet wies sie sofort an, sich in das Kloster zur Heimsuchung St. Mariä zu Meaux zu begeben, welcher Weisung dieselbe alsbald zu folgen versprach.

Hiermit sah nun der Bischof die ganze Angelegenheit der Frau von Guyon und des Quietismus so ausschließlich und sicher in seine Hand gelegt, daß er, als er zur Feier des Weihnachtsfestes von Issy nach Meaux kam, zur Superiorin des genannten Klosters, der Mutter Picard, in einem schwachen Augenblick ausplauderte (was diese hernach der Frau von Guyon mittheilte), daß ihm der Eintritt der Letzteren in ihr Kloster das wohl bald zur Erledigung kommende Erzbisthum von Paris, vielleicht auch noch den Kardinalshut eintragen würde.

Frau von Guyon reiste daher im Anfange des Januars 1695 nach Meaux ab. Der Winter dieses Jahres war der härteste, den man seit langer Zeit erlebt hatte. In den Hohlwegen, durch die sie fahren mußte, lag der Schnee massenhaft aufgehäuft, weshalb die Reise eine überaus beschwerliche war. In einem dieser Hohlwege blieb der Wagen sogar stecken, indem derselbe fast ganz vom Schnee bedeckt war. Man zog sie, sowie die Dienerin, von der sie begleitet wurde, durch den Schlag aus den Wagen heraus und Beide mußten sich, schon ganz durchnäßt und durchfroren, in der bittersten Kälte auf dem Schnee niederlassen. Weit und breit war kein Haus zu sehen, und schon dämmerte der Abend. Da kamen zum Glück einige Karrenführer des Weges daher, welche den Wagen aus dem Schnee herausschaffen halfen, so daß die Reisenden weiterfahren und gegen zehn Uhr Abends in Meaux eintreffen konnten.

Hier ließ sich Frau v. Guyon mit ihrer Dienerin sofort zum Kloster führen, dessen Eingangsthor ihr geöffnet wurde. Allein der Pförtner wies sie an, sich einstweilen in einem kalten Außengebäude aufzuhalten, weil zunächst der Bischof von ihrem Eintreffen benachrichtigt und die Nonnen geweckt werden müßten. Frau von Guyon litt daher in ihren nassen Kleidern unter der Kälte entsetzlich. Fast erstarrt wurde sie endlich in das Wohnhaus der Nonnen aufgenommen und in das für sie bestimmte Zimmer geführt. (Doch verfiel sie infolge der Mißgeschicke dieser Reise in ein heftiges Fieber, von dem sie erst nach sechs Wochen genesen war.) — Am anderen Morgen erschien der Bischof, gab ihr seine Freude darüber zu erkennen, daß er sie nun in seiner Nähe und so wohl aufgehoben wisse, bat sie aber sofort, ihren Namen zu verändern, damit Niemand erfahre, daß sie in seiner Diöcese verweile und damit er von Zudringlichkeiten, denen er sich sonst ihrethalben ausgesetzt sehen würde, verschont bleibe. Hiergegen hatte Frau von Guyon nichts einzuwenden; aber wie sehr war sie überrascht, als sie am Abend des Tages erfuhr, daß der Bischof noch an demselben Tage von Meaux abgereist sei und erst zum Osterfest wieder zurückkehren werde!

Also den Zweck ihrer Uebersiedlung in das Kloster, den Frau von Guyon im Auge hatte, sah diese bereits vollständig verfehlt; denn wie konnte sie der Bischof in Meaux beobachten und kennen lernen, wenn derselbe von Meaux abwesend war! Es wollte ihr vorkommen, als ob sie wiederum in eine Falle gegangen sei, und schwere Sorgen lagerten sich abermals auf die vielgequälte Seele, namentlich als sie davon hörte, daß fort und fort bei der Superiorin und bei den anderen Nonnen anonyme Schmähbriefe gegen sie einliefen, worin sie in der entsetzlichsten Weise verunglimpft wurde. Es ging auch ein angeblich von dem Bischof von

Grenoble kommender Brief ein, worin man diesen Prälaten sagen ließ, daß er Frau von Guyon aus seiner Diöcese verjagt habe, weil sie unter Anderem in Gegenwart des Paters Richebrac (des damaligen Priors der Benedictiner zu St. Robert in Grenoble) der schändlichsten Dinge überführt worden sei. Der Verbreiter dieses untergeschobenen Briefes wurde indessen sehr bald bekannt; es war der Pfarrer zu St. Jaques du Hautpas. Allerdings besaß Frau von Guyon aus dem J. 1688 Briefe des Bischofs von Grenoble,*) welche an sich schon die Unechtheit des in Umlauf gesetzten Schreibens beweisen konnten, allein dasselbe machte doch ein so außerordentliches Aufsehen, daß sich Frau von Guyon veranlaßt sah, dem Pater von Richebrac davon Mittheilung zu machen. Infolge dessen erhielt sie von demselben ein Schreiben, welches lautete:

„Gnädige Frau! Ist es möglich, daß man mich in meiner Einsamkeit aufsucht, um mich als Werkzeug einer Lästerung zu gebrauchen, die man gegen Sie schmiedet! Ich habe niemals das gedacht, was man mich sagen läßt, auch habe ich niemals in Absicht gehabt, dergleichen Klagen über Sie zu führen, die man mir beilegen will. Im Gegentheil wieder-

---

*) Das eine Schreiben war die Abschrift eines Briefes an den Civil-Lieutenant (erste Polizeibehörde) zu Paris, welches der Bischof von Grenoble einem an Frau von Guyon gerichteten Briefe im Jahre 1688 (also ein Jahr nach ihrem Abzuge von Grenoble) beigefügt hatte. Der erstere Brief lautete:

„Ich kann der Tugend und Gottseligkeit der Frau von la Mothe-Guyon die Empfehlung nicht versagen, welche sie von mir für Sie, mein Herr, zu Gunsten ihrer Familie in einer Angelegenheit erbittet, welche ihnen vorliegt. Ich würde einige Bedenklichkeit gehabt haben, wenn mir nicht die Aufrichtigkeit derselben, wie Ihre Gerechtigkeitsliebe bekannt wären. Genehmigen Sie also meine Bitte, ihr die Gerechtigkeit, welche ihr gebührt, in vollem Maaße zu erweisen. Ich ersuche Sie mit aller Aufrichtigkeit, in welcher ich bin

Ihr
der Cardinal Camus.

Der an Frau von Guyon selbst gerichtete Brief war folgender:

„Gnädige Frau! Oefter als es der Fall ist, wünschte ich Gelegenheit zu haben, Ihnen zu beweisen, wie sehr mir Ihr zeitliches und geistliches Wohl am Herzen liegt. Ich preise Gott, daß Sie sich in Befolgung meiner Rathschläge, bezüglich des letzteren, wohl befinden; und in Betreff des ersteren vernachlässige ich nichts, um den Herrn Civil-Lieutenant zu bewegen, daß er ihnen die gebührende Gerechtigkeit zu Theil werden lasse. Indem ich Sie bitte, zu glauben, daß Sie mich jederzeit bereit finden werden, Ihnen auf alle Art zu beweisen, daß ich in Wahrheit bin

Gnädige Frau,
Ihr sehr ergebener Diener,
der Cardinal Camus."

Grenoble, den 28. Januar 1688.

hole ich hier die schon oft abgegebene Erklärung, aus Ihrem Munde nie etwas Anderes, als durchaus Christliches und Ehrbares gehört zu haben. Gewiß hätte ich mich wohl gehütet, Sie zu besuchen, wenn ich Sie fähig geglaubt hätte, Dinge zu äußern, die niederzuschreiben ich nicht wagen konnte, und welche der Apostel zu nennen verbietet. Ist es jedoch zu Ihrer Rechtfertigung nothwendig, daß ich es sage, so werde ich es bei dem ersten Winke thun und ich werde einfach sagen, daß an der Sache gar nichts ist, d. h. daß ich niemals etwas dem Aehnliches oder etwas dem auch nur im Entferntesten Nahekommendes Sie habe sprechen hören, sowie daß ich nie eine Aeußerung gethan habe, aus der man folgern könnte, daß ich etwas Derartiges von Ihnen gehört hätte. Man hat mir schon deßwegen geschrieben und ich habe auch bereits darauf geantwortet. Ich würde dieses noch tausendmal thun, wenn ich tausendmal dazu aufgefordert würde. Man vermengt zwei Vorkommnisse miteinander, die gar nicht zusammen gehören. Ich meine das mit dem Mädchen, welches hernach widerrief, und Sie, gnädige Frau, werden sich noch erinnern, wie ich mich bei dieser Gelegenheit in Gegenwart des Prälaten aus reiner Liebe zur Wahrheit und um mein Gewissen nicht durch feiges Schweigen zu verletzen, benommen habe. Ich sprach mich damals sehr frei aus und ich bin bereit, dieses auch jetzt wieder zu thun, wenn Gott es jetzt ebenso von mir fordert wie damals; und ich werde glauben, daß er es fordert, wenn ich dazu aufgefordert werde. Aber was kann ich Bestimmteres sagen, als das was ich jetzt sage? Wenn es jedoch noch eines Weiteren bedürfen sollte, so bitte ich, sich der Mühe zu unterziehen und mich beauftragen zu wollen, und ich werde für die Wahrheit Zeugniß ablegen. In diesem Sinne bin ich aufrichtig in unserem Herrn, indem ich mich Ihrer Fürbitte empfehle

Gnädige Frau,
Ihr ergebenster und gehorsamster Diener
F. Richebrac.

In den Augen aller Derjenigen, welchen Frau von Guyon diesen Brief vorlegte, war dieselbe natürlich vollkommen gerechtfertigt; allein die Zahl derer, welche diesen Brief zu sehen bekam, war doch eine geringe, während der Pfarrer zu St. Jaques nach allen Seiten hin Abschriften seines Machwerkes verbreitete, so daß nach einigen Wochen ganz Paris von dem angeblichen Brief des Bischofs von Grenoble wußte.

Auch Bischof Bossuet hatte eine solche Abschrift erhalten und äußerte sich darüber, als er nach Meaux zurückgekehrt war, bei Frau von Guyon. Diese legte ihm hierauf den Brief des Pater Richebrac vor. Da sah

nun der Prälat mit eigenen Augen die Bosheit der Intrigue, über die er seine tiefste Entrüstung äußerte, und Frau von Guyon glaubte zu bemerken, daß die ihr zugefügte Mißhandlung ihm wirklich zu Herzen ging. Leider aber war dieses Gefühl, welches er für sie empfand, nur allzubald wieder verschwunden.

---

§. 11.

Die Betheiligung des Erzbischofs Fenelon an den Verhandlungen zu Issy und die 34 Artikel von Issy.

Inzwischen erfolgte, während die Verhandlungen zu Issy noch in vollem Gange waren, ein Ereigniß, welches für den Abschluß derselben und für den Fortgang der öffentlichen Diskussion der dermaligen religiösen Frage Frankreichs naturgemäß nicht ohne Einfluß bleiben konnte.

Fenelon wurde von Ludwig XIV. am 8. Februar 1695 auf den erzbischöflichen Stuhl von Cambrai erhoben. Die besondere Huld des Königs, welcher der fromme Abbé diese Auszeichnung zu danken hatte, erwies sich noch darin, daß er den neuen Erzbischof ersuchte, die obere Leitung seiner Enkel auch ferner in der Hand zu behalten. Die Bedenken, welche Fenelon bezüglich der Ausführbarkeit dieses königlichen Wunsches äußerte, räumte Ludwig XIV. mit der Bemerkung hinweg, daß ihn das Gesetz der Kirche nur zu einer neunmonatlichen Residenz verpflichte, und daß er daher die drei übrigen Monate des Jahres der Erziehung der königlichen Enkel widmen könnte. Fenelon konnte daher nicht umhin, dem ihn so sehr auszeichnenden Vertrauen des Königs zu entsprechen. Er übernahm also sein Erzbisthum, ohne seine Stellung als Erzieher der Enkel Ludwig's XIV. aufzugeben. Dagegen stellte er sofort seine Abtei von St. Valerie dem König, zum größten Erstaunen desselben, zur Verfügung, — weil das Gesetz der Kirche dem Inhaber einer so reich dotirten Prälatur, wie der erzbischöfliche Stuhl von Cambrai sei, dabei noch eine zweite Pfründe in Händen zu behalten verbiete.

Frau von Maintenon hatte nun aber, nachdem Fenelon in die Stellung der ersten Würdenträger des Königreichs eingetreten war, bezüglich desselben keinen anderen Wunsch, als daß nun auch der leiseste Zweifel an der Rechtgläubigkeit des neuen Prälaten durch diesen selbst beseitigt werden möchte. Dieses konnte in eindruckvollster Weise geschehen, wenn Fenelon die Vereinbarung der Conferenz zu Issy ebenfalls unterzeichnen und so öffentlich seine vollkommene Uebereinstimmung mit den Bischöfen von Meaux und Chartres beurkunden würde. Auf Anregen

der Frau von Maintenon wurde daher Fenelon durch den König aufgefordert, sich alsbald nach Issy zu begeben und als königlicher Commissar an den dortigen Berathungen theilzunehmen.

Fenelon entsprach dem Wunsche des Monarchen und traf schon wenige Tage nachher in Issy ein. — Hier war die Conferenz mit ihren Arbeiten eben fertig geworden. Bossuet hatte 30 Artikel aufgesetzt, welche das berichtigende kirchliche Urtheil über eben so viele aus den Schriften der Frau von Guyon herausgehobene Gedanken und Lehren enthielten. Fenelon wurde um Prüfung und Genehmigung derselben ersucht. Selbstverständlich war aber jetzt die Stellung Fenelon's, des Erzbischof von Cambrai, zur Autorität des Bischofs von Meaux eine andere als sie vordem gewesen war. Gegen die 30 Artikel hatte er mancherlei Bedenken. Allerdings erklärte er sich bereit, dieselben um der Einigkeit des Episcopates willen „gegen seine Ueberzeugung aus Nachgiebigkeit" (par déférence) zu unterzeichnen; aber von seiner früheren unbedingten Unterordnung unter die bischöfliche Autorität Bossuet's war nicht mehr die Rede. Fenelon stellte daher vier articles explicatifs zusammen, durch welche er, wenn sie den 30 Artikeln einverleibt würden, allen Bedenken, die er gegen die letzteren hatte, so genügen zu können glaubte, daß er, wie er zu Bossuet äußerte, alsdann bereit war, alle 34 Artikel auch mit seinem Blut zu unterschreiben.

Bossuet suchte anfangs das Mißliche, welches dieser Vorschlag Fenelon's immer noch für ihn hatte, durch Aufstellung 7 neuer Artikel, die er selbst entwarf, aus dem Wege zu räumen; indessen nach zweitägiger Erwägung der Sache ließ er sich doch durch die anderen Commissäre dazu bestimmen, die Propositionen Fenelon's vollständig zu genehmigen. Die Artikel, jetzt 34 an der Zahl, wurden nun am 10. März, an welchem Tage Bossuet sich erst bereit finden ließ, in die Aufnahme des 34. Artikels einzuwilligen, — so zusammengestellt, daß Fenelon's Sätze die Stelle der Art. 12, 13, 33 und 34 erhielten; außerdem wurde Art. 29 (früher Art. 27) in der Weise neu redigirt, daß man einen Gedanken Fenelon's über die traditionelle Mystik in demselben zum Ausdruck brachte. — Am 10. März 1695 wurden sodann die Artikel von Issy von allen vier Mitgliedern der Commission unterzeichnet.

Dieselben lassen es an ihrer Zusammenstellung unschwer erkennen, daß sie auf einem Compromiß beruhten, durch welches der Streit der Parteien nur für den Augenblick zum Stillstand gebracht werden konnte, ohne daß der Gegensatz derselben innerlich überwunden und aufgehoben war.

Unter den Artikeln von Issy*) sind drei Gruppen zu unterscheiden, nämlich Art. 1—20, Art. 21—29 und Art. 30—34.

In Art. 1—8 wird ausgeführt, daß der Christ auf jeder Stufe des Glaubenslebens zu einer Uebung der Frömmigkeit und der Andacht verpflichtet sei, in welcher er in sich die einzelnen, unterschiedenen Akte des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung so erwecke, daß er sich mit seiner Frömmigkeit auf Christi Person und Erlösungswerk hinrichte und unaufhörlich seine Begierlichkeit bekämpfe. Denn (Art. 9—11) die fromme Gleichgültigkeit dürfe nicht ohne die Hoffnung gedacht werden: auch werde durch die Unterschiedlichkeit der einzelnen Akte der Andacht die Vollkommenheit des religiösen Lebens keineswegs gestört oder beeinträchtigt, und eben so wenig habe der Christ quietistisch darauf zu warten, daß Gott durch eine besondere Gnade die einzelnen Akte in ihm erwecke. Uebrigens (Art. 12—13) habe man unter diesen Akten sich weder methodisch noch gewaltsam hervorzubringende Seelenregungen zu denken. Auf der höchsten Stufe der Andacht bringe die Liebe diese Akte und deren freie Uebung von selbst hervor, sodaß dieselben in voller Wirklichkeit vorhanden wären, auch wenn das Bewußtsein sich davon keine Rechenschaft zu geben vermöge. Hiernach habe man (Art. 14—18) die von den Heiligen gegebenen Vorbilder aufzufassen, aus denen nichts zu Gunsten der Lehre von der uninteressirten Liebe gefolgert werden könne. Aus dem Allen ergebe sich aber (Art. 19), daß die Auffassung des Gebetes im Stande der Vollkommenheit als eines immerwährenden wesentlich einfachen Aktes, der in sich selbst die göttliche Dispensation von den gewöhnlichen Uebungen der Andacht trage, falsch sei. Mit Unrecht werde daher behauptet (Art. 20), daß jene irrige Lehre vom vollkommenen Gebet jemals in der Kirche als traditionelle Geheimlehre heimisch gewesen sei. Eine Tradition quietistischer Mystik habe es in der Kirche überhaupt nie gegeben.

Allerdings gebe es (Art. 21—26) infolge des besonderen Waltens der Gnade in Einzelnen auch außerordentliche Gebetsweisen, wie z. B. das passive Gebet. Doch sei bezüglich derselben zu beachten, daß sie nicht als die eigentliche Vollkommenheit christlichen Wesens aufgefaßt, daß sie darum überhaupt nicht als ein von jedem Christen zu erstrebendes Ziel angesehen werden, und daß sie nicht zu den gewöhnlichen Akten des Gebetslebens in Gegensatz treten dürften. Es sei daher (Art. 27—28) ein Wahn, wenn man annehme, daß es eine christ-

*) Abgedruckt finden sich dieselben in Bossuet's Ordonance et instruction pastorale sur les états d'oraison vom 16. April 1695.

liche Vollkommenheit gebe, mit welcher die Gabe der Weissagung oder gar ein apostolischer Stand von selbst verbunden sei. Ebenso sei es ein Irrthum, wenn man sage, daß derartige außerordentliche Gnadenführungen Gottes in der Kirche häufig oder regelmäßig vorkämen, und daß eine andere Autorität als die nach der heil. Schrift und der Tradition urtheilende Kirche über dieselben zu entscheiden habe. Allerdings möchte es wohl (Art. 29) zu Zeiten Seelen geben, die Gott ganz allein und in besonderer Weise führe, und Denen darum nichts weiteres vorzuschreiben sei; allein leicht schleiche sich dabei Täuschung ein*), und immer müsse daran erinnert werden, daß solche Dinge mit dem Wesen christlicher Vollkommenheit nichts zu thun hätten. — Von dem, was hier über die dem Menschen immer anhaftende Concupiszenz und Unvollkommenheit gesagt werde, sei übrigens (Art. 30) die Mutter Gottes selbstverständlich auszunehmen.

Bezüglich der neuen Lehre von der uninteressirten Liebe sei vor Allem festzuhalten (Art. 31—32), daß der Seelenführer solche Gemüther, die von Kleingläubigkeit angefochten würden und die geneigt wären an ihrem ewigen Seelenheile zu verzweifeln, zur heiligen Hoffnung zurückzuleiten habe, und daß der Christ niemals das Strafgericht der Gerechtigkeit Gottes begehren dürfe, sondern sich unbedingt nur der göttlichen Barmherzigkeit zu überlassen habe. Allerdings gebe es (Art. 33), wie das Beispiel vieler Heiligen zeige, eine auf besonderer göttlichen Gnadenführung beruhende fromme Uebung, die darin bestehe, daß sich die Seele in rückhaltloser Unterwerfung Gott überlasse, auch wenn er sie (wie sie, von der Versuchung bethört, vielleicht wähne), der ewigen Seligkeit, — nur aber seiner Gnade und Liebe nicht, — berauben wolle. Nicht aber dürfe der Wahn aufkommen, daß der Christ in der Uebung einer solchen Vollkommenheit von der Pflicht der dem Christenthum überhaupt wesentlichen Andachtsübungen entbunden sei**). Selbstverständlich sei es außer-

*) Bossuet hatte ursprünglich geschrieben, daß die erleuchtetsten Mystiker hiervon nichts wüßten, — was Fenelon für unrichtig erklärte.

**) Der Artikel lautet wörtlich: On peut aussi inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même par une très-fausse supposition il les tiendrait dans des tourmens éternels, sans néanmoins qu' elles soient privées de sa grâce et de son amour; qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par des saints et qui le peut être avec une grâce très particulière de Dieu par les âmes vraiment parfaites. — Da dieser 33. Artikel eine ziemlich unverdeckte Anerkennung des Grundgedankens der Lehre Fenelon's von dem amour désintéressé enthielt, so sah sich Bossuet alsbald nach dem Bekanntwerden der Artikel von Issy wegen desselben berufen, z. B. von dem Bischof Labroue von Mirepoix. Bossuet erklärte

dem (Art. 34), daß Anfänger in der Frömmigkeit anders angesehen, beurtheilt und behandelt werden müßten, als diejenigen, welche zur Vollkommenheit gelangt wären. —

Mit der Unterzeichnung dieser Artikel — welche den Anschauungen Fenelon's von der uninteressirten Liebe, und von der wahren Vollkommenheit des Gnadenstandes ein weit größeres Maaß von Berechtigung und Correctheit zugesprochen hatten, als Bossuet sofort erkannte, — war nun die Einigkeit der drei Prälaten urkundlich ausgesprochen, und scheinbar reichten sich dieselben in vollkommenster Einmüthigkeit zum Abschied die Bruderhand. Aber ein leiser Mißklang wurde doch in ihrem Verkehre vernehmbar, als die Bischöfe einander Lebewohl sagten. Die von Meaux und Chalons vereinigten sich nämlich zu dem Beschlusse, daß sie von ihren Residenzen aus die Artikel von Issy in einer Verordnung, welche zugleich die Verdammung der Schriften der Frau von Guyon, — jedoch ohne Nennung des Namens derselben — enthalten würde, öffentlich bekannt geben wollten; Fenelon jedoch, der aufgefordert ward, in seiner Diöcese dasselbe zu thun, empfahl sich mit dem Bemerken, daß er leider diesem Beschlusse seiner Herren Brüder nicht beitreten könne.

---

§. 12.

Bossuet's rohe Mißhandlung der Frau von Guyon im Kloster zu Meaux.

Bossuet kehrte nun zum Osterfeste nach Meaux zurück, kam auf das Zimmer der Frau von Guyon und wußte derselben nach der ersten Begrüßung nicht eilig genug mitzutheilen, daß sie viele Feinde habe und daß alle Welt gegen sie erbittert sei. Er legte ihr sodann die zu Issy festgestellten Punkte vor, und fragte sie sehr trocken, ob sie durch Unterzeichnung derselben ihre „Unterwerfung" unter die kirchliche Autorität erklären wollte; worauf sie, nachdem ihr der Bischof auf ihren Wunsch einige Sätze näher erläutert hatte, das Schriftstück am 15. April 1695 unterschrieb. Frau von Guyon hatte also ihre „Unterwerfung" erklärt und somit den ihr auferlegten Widerruf geleistet; doch hatte sie dieser Akt, der ihr Ueberwindung gekostet, in eine solche Gemüthserregung versetzt, daß sie sich in vollständigster Erschöpfung zu Bett legen mußte.

---

jedoch beharrlich, daß der Inhalt dieses Artikels allerdings in den Schriften der anerkanntesten Mystiker, z. B. in denen des Franz von Sales enthalten und durchaus unanstößig sei.

Hier auf ihrem Krankenlager suchte sie sich nun allmählig an dem Troste wieder aufzurichten, daß die Verfolgung, die sie bisher erlitten, nun ihr Ende erreicht habe, und daß sie von jetzt an Ruhe und Friede haben werde. Aber schon nach wenigen Tagen sah sie sich aus diesem süßen Traume aufgeschreckt und in neue Bedrängniß gestürzt.

Am Tage der Verkündigung Mariä nämlich, dessen Feier in die Zeit nach Ostern verlegt war, hatte sie zu Ehren des „fleischgewordenen Wortes" dem Kloster ein Geschenk gemacht. Um ihr hierfür zu danken, waren die Nonnen auf ihr Zimmer gekommen, wo sie noch immer krank zu Bette lag, hatten vor ihrem Bilde des Jesuskindes eine dreiseitige Wachskerze angezündet und hatten begonnen, einen Hymnus zur Verherrlichung der Incarnation zu singen. Die Nonnen sangen eben die letzten Worte ab, als der Bischof in das Zimmer hereintrat und fragte, was das alles zu bedeuten habe. Als ihm die Nonnen Auskunft gegeben hatten, hieß er dieselben abtreten, ging dann auf das Bett der Kranken zu und forderte sie in herrischem Ton auf, eine Erklärung zu unterzeichnen, worin sie bekenne, daß sie an das inkarnirte Wort gar nicht glaube. Der Bischof sprach hierbei so laut, daß selbst die noch vor der Thür stehenden Nonnen seine Worte verstehen konnten. Frau von Guyon aber, über eine solche Zumuthung auf's Höchste betroffen, erwiderte, daß sie eine Unwahrheit nicht unterschreiben könne. „Ich aber will Sie schon dazu bringen," entgegnete der Bischof hierauf, dem jedoch Frau von Guyon nochmals in aller Ruhe erklärte, daß sie durch die Gnade Gottes wohl zu leiden und auch zu sterben wisse, daß sie aber niemals Unwahrheiten schreiben könne. Da suchte der Bischof die Kranke durch geheuchelte Freundlichkeit zu bethören, indem er ihr sagte, daß es nur eine Bitte sei, welche er ihr vortrage und daß er, wenn sie ihm diese Bitte gewähre, sich ihrer annehmen, bei Jedermann Gutes von ihr reden und ihren Ruf in der öffentlichen Meinung wieder herstellen werde. Allein die Dame entgegnete wieder in aller Ruhe, es sei Gottes Sache, sich ihres guten Namens anzunehmen, sobald es ihm gefalle, und es sei ihre Sache, ihren Glauben treu, und wenn es sein müßte, auch auf Gefahr ihres Lebens zu bekennen. Da endlich sah der Bischof ein, daß er mit seiner Bosheit nicht zum Ziele kommen konnte und empfahl sich der Kranken. Wenige Tage nachher kam derselbe indessen abermals zu Frau von Guyon und brachte eine von seiner Hand geschriebene Erklärung mit, welche sie als Nachtrag zu ihrer, bezüglich der Artikel von Issy, declarirten Unterwerfung unterzeichnen sollte. Die Formel lautete:

„Gleichwohl erkläre ich mit aller Ehrfurcht und ohne der gegenwärtigen Unterwerfung und Erklärung Eintrag thun zu wollen, daß ich

nie die Absicht hatte, etwas zu behaupten, was dem Geiste der katholischen, apostolischen und römischen Kirche entgegensteht, indem ich derselben stets unterworfen gewesen bin und ihr auch mit Gottes Hülfe bis zu dem letzten Hauche meines Lebens stets unterworfen sein werde. Ich sage dieses übrigens nicht um mich damit entschuldigen zu wollen, sondern weil ich mich für verpflichtet halte, meine Absichten unumwunden darzulegen."

Frau von Guyon las die Erklärung, gegen welche sie nichts einzuwenden hatte. Da sie jedoch zu schwach war, um das Document abschreiben zu können, so trug ihr der Bischof auf, dasselbe von einer Nonne kopiren zu lassen und es dann einfach zu unterzeichnen. Sobald dies geschehen sei, werde er ihr ein Zeugniß über ihre Rechtgläubigkeit und ihren sittlichen Wandel, welches er in Händen hatte und ihr vorhielt, ausstellen, und werde sie als Schwester ansehen und behandeln oder er wolle ein schlechter Mann heißen. Ueber diese ungewöhnliche Huld und Freundlichkeit überrascht, dankte ihm die Dame mit der verbindlichen Versicherung, daß sie sich ihm nicht nur als Bischof, sondern auch als Mann von Ehre ganz in seine Hand gäbe.

Uebrigens war Frau von Guyon in Folge dieses Vorfalls, namentlich da sie bei demselben mehr als ihr zuträglich war, gesprochen hatte, wieder so angegriffen, daß man schleunigst stärkende Wasser herbeiholen mußte, um sie wieder zu sich selbst zu bringen. Der Bischof hatte, als er sich empfahl, bemerkt, daß er am folgenden Tage wieder erscheinen werde; daher sah sich die Superiorin veranlaßt, ihn schriftlich zu ersuchen daß er der sehr angegriffenen Dame für diesen Tag Ruhe gönnen möge. Allein über Nacht hatten sich die Gedanken und Gesinnungen des Prälaten wieder geändert. Trotz der abmahnenden Bitte der Superiorin erschien der Prälat doch wieder auf dem Zimmer der Kranken, öffnete mit einem Schlüsselchen ein blau eingebundenes Taschenbuch, das er mitgebracht hatte, zog aus demselben ein Papier hervor und redete mit strenger, finsterer Miene die ganz elend darniederliegende Dame mit den Worten an: „Hier ist das Zeugniß; wo ist nun die Urkunde Ihrer Unterwerfung?" — Zu schwach um etwas erwidern zu können, deutete sie auf ein Papier, welches auf ihrem Bette lag. Der Bischof nahm dasselbe an sich, legte es mit dem Zeugniß in das Taschenbuch, verschloß das letztere und erklärte ihr, das Zeugniß werde er ihr jetzt nicht geben, denn er sei mit ihr noch lange nicht fertig, indem er von ihr noch ganz andere Bekenntnisse zu fordern habe, insbesondere das Eingeständniß, daß sie nicht an die Inkarnation des Wortes glaube. Vor dieser rohen Drohung brach die Unglückliche zusammen. Ihre Augen schlossen sich; sie lag wie eine Leiche da. Die

anwesenden Nonnen waren starr vor Entsetzen, während der Bischof sich eiligst aus dem Zimmer entfernte.

Es dauerte lange, bis Frau von Guyon aus ihrer Ohnmacht erwachte und in den Armen der ihr treu zur Seite stehenden Nonnen wieder zu sich kam. Als sie über den Vorfall nachdachte, machte sie es sich klar, daß der Bischof eben damit umging, einen verderblichen Schlag gegen sie auszuführen, dem sie nothwendig thunlichst vorbeugen mußte. — Unter dem Vorgeben, daß sie ihr Testament machen wollte, ließ sie daher aus der Stadt einen Notar zu sich kommen, ließ durch denselben eine feierliche Protestation gegen die aus dem Munde des Bischofs vernommene Erklärung aufsetzen und ihre Unterzeichnung derselben durch den Notar beglaubigen.

Nach Verlauf einiger Zeit machte der Prälat ihr abermals einen Besuch. Diesmal verlangte er, daß sie auch seine Pastoralinstruktion vom 6. April, worin er die Beschlüsse der Conferenzen von Issy seinem Diöcesanklerus mitgetheilt hatte, unterschreiben sollte. In diesem bischöflichen Erlaß sah sich nun Frau von Guyon, wennschon ihr Name nicht genannt war, doch verständlich genug unter die Uebelthäter gezählt. Sie machte daher Schwierigkeiten, indem sie ja dem Bischof ihre Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche ganz unzweideutig deklarirt hatte. Endlich gab sie jedoch nach, und unterschrieb das Schriftstück, jedoch mit Hinzufügung der Erklärung: „Nie pflichtete ich einer von den in besagtem Hirtenbrief angedeuteten Irrlehren bei, indem ich stets die Absicht hatte, in einem ächt-katholischen Sinne zu schreiben, und damals es mir gar nicht zu denken vermochte, daß man meinen Worten einen anderen Sinn unterlegen könnte."

Diese Erklärung glaubte jedoch Bossuet unbedingt nicht annehmen zu dürfen. Er verlangte von Frau von Guyon die ausdrückliche Anerkennung, daß sie eine Ketzerin, daß sie in allen hier aufgezählten Irrthümern wirklich befangen, und daß der bischöfliche Erlaß gerecht sei. Das aber war denn doch der Dame zu arg. „Monseigneur", erwiderte sie, „nie hätte ich gedacht, daß ein so frommer und wohlgesinnter Prälat die Treuherzigkeit, mit der ich mich in seine Diöcese begab, dazu mißbrauchen würde, mir Dinge zuzumuthen, die mein Gewissen mir durchaus verbietet. Ich bin hierher gekommen, indem ich glaubte, in Ihnen einen Vater zu finden, und beschwöre Sie, es nicht dahin kommen zu lassen, daß ich in dieser Hoffnung mich getäuscht sehen sollte." Aber mit kaltem, hartem Stolze entgegnete ihr der Bischof: „Wohl bin ich Vater der Kirche, aber hier gilt es nicht Worte zu machen. Unterschreiben Sie nicht, wie ich verlange, so werde ich mich entfernen, werde aber in Be-

gleitung von Zeugen zurückkommen, werde Ihnen in Beisein derselben eine Verwarnung ertheilen, und werde Sie, wenn auch dieses erfolglos bleiben sollte, alsdann mit dem Banne belegen, — wie es das Evangelium vorschreibt." — Ruhig erwiderte diesem Ausbruch hierarchischen Uebermuthes gegenüber die so schmählich mißhandelte Frau: „Gnädiger Herr, ich habe hier einen Zeugen, nämlich Gott, und darum bin ich bereit, Alles zu erdulden, was über mich kommt, in der frohen Hoffnung, daß er mich gnädig bewahren wird, Nichts gegen mein Gewissen zu thun und auch niemals die Ihnen schuldige Ehrfurcht zu verletzen," — womit das Gespräch zu Ende war.

Als der Bischof das Kloster verlassen hatte, kamen die Superiorin und andere Nonnen, welche theilweise Zeugen der brutalen Heftigkeit des Prälaten gewesen waren, um die wiederum fast bis zur gänzlichen Erschöpfung niedergeworfene Dame aufzurichten und zu trösten. Die Mutter Picard versicherte ihr, nur ihre so große Sanftmuth und ihr demüthiges Wesen mache den Bischof so kühn, daß er sich eine solche Mißhandlung erlaube; denn seine Gemüthsart sei nun einmal so, daß er mit sanften und unterwürfigen Personen in dieser harten Weise verfahre, während er, wenn man ihm energisch entgegentrete, sich sehr nachgiebig finden lasse.

Späterhin versuchte es Bossuet noch mehrmals, Frau von Guyon zu der verlangten Unterschrift zu nöthigen, wobei er bald von der Wuth ihrer vielen Widersacher sprach, sie dabei seiner wohlwollenden Gesinnung versichernd, bald aber auch in voller Schamlosigkeit gestand, daß er sich ihrethalben (der Erzbischof Harlay von Paris lag nämlich im Sterben) sein Glück wahrlich nicht verscherzen wollte. Als er indessen sah, daß alle seine Bemühungen erfolglos waren, reiste er, wie er sagte, nach Paris ab, von wo er erst nach längerer Zeit zurückkehrte.

---

§. 13.

Die Inthronisation des Erzbischof's Fenelon von Cambray.

Eben damals hatten die Bischöfe von Meaux und Chalons ihre Verordnungen erlassen (jener unter dem 16. April,*) dieser unter dem

---

*) Bossuet veröffentlichte seine Ordonnance et instruction pastorale sur les états d'oraison, zwei Jahre später nochmals in der umfassenden Schrift Instruction sur les états d'oraison unter den in dieselbe aufgenommenen Actes de la condamnation des Quiétistes.

25. April 1695), worin sie die Artikel von Issy bekannt machten und die Verdammung einer ganzen Reihe von Schriften aussprachen. Es waren dieses der „Geistliche Führer" des Molinos, die „Leichte Uebung" des Malaval, die „Zergliederung des beschaulichen Gebetes" des Pater Lacombe; sowie die drei Schriften der Frau von Guyon „Kurzes Mittel", „Auslegung des Hohenliedes" und die „Regel von der Kindheit Jesu." Der Name der Letzteren war indessen nicht genannt, weil man zu Issy nur über die Lehren, nicht aber über die Person derselben zu Gericht gesessen haben wollte. — Der Bischof von Chatres publicirte eine ähnliche Ordonnance erst später.*)

Allerdings konnte es auffallen, daß seitens des Erzbischofs von Cambray eine solche Kundgebung nicht erfolgte; allein Bossuet hatte bereits eine Gelegenheit gefunden, durch einen imposanten, kirchlichen Akt es auszusprechen, daß sich Fenelon ohne allen Vorbehalt mit ihm einverstanden erklärt habe und daß er selbst für dessen Rechtgläubigkeit einstehen könne. Diese Gelegenheit fand sich bei der für den 10. Juni 1695 anberaumten Consecration Fenelon's. Da dieselbe in der Capelle zu St. Cyr, also innerhalb der Diöcese des Bischofs von Chartres, stattfinden sollte, so war zur Vollziehung des Aktes natürlich zunächst eben der Bischof von Chartres kompetent. Indessen war für Bossuet Alles daran gelegen, daß er diesen glänzenden Akt in seine Hand brachte. Er setzte es daher wirklich durch, daß der Bischof von Chartres von demselben ganz zurücktrat und daß ihm die Consecration Fenelon's überlassen wurde.

Am 10. Juni 1695 fand daher dieselbe in der Kapelle zu St. Cyr unter großem Gepränge und vor den Augen der Frau von Maintenon und der Enkel Ludwig's XIV. statt. Fenelon empfing die bischöfliche Weihe aus der segnenden Hand des Bischofs von Meaux, als dessen Assistenten die Bischöfe von Chalons und Amiens fungirten.

Mit dem Bewußtsein, sich nunmehr Fenelon's ein- für allemal versichert, und seine hervorragende Stellung und Autorität im französischen Episcopate auf's Neue befestigt zu haben, kehrte daher Bossuet von St. Cyr nach Meaux zurück, um nun bezüglich der Frau von Guyon die letzten Anordnungen zu treffen.

---

*) Die Ordonnance desselben erschien nämlich unter dem 21. November 1695. In derselben verurtheilte der Bischof von Chartres 63 aus den Schriften der Frau von Guyon ausgezogene Sätze. Unter diesen Schriften waren auch die Torrents benutzt.

§. 14.

Bossuet's amtliche Anerkennung der Rechtgläubigkeit und Moralität der Frau von Guyon. — Abzug der Letzteren von Meaux.

Frau von Guyon sah inzwischen ein, daß ihr längeres Verweilen in Meaux gar keinen Zweck habe. Ihre ursprüngliche Absicht war gewesen, sich etwa drei Monate in dem Kloster aufzuhalten und nunmehr hatte sie schon ein halbes Jahr in demselben verbracht. Sie erklärte daher dem Bischof, als er von Paris zurückgekehrt war, daß sie sich enschlossen habe, jetzt von Meaux abzuziehen und zunächst die Bäder in Bourbon zu gebrauchen. In Folge dieser Mittheilung sah sich nun die Dame zu ihrer größten Ueberraschung mit Einem Male von der wohlwollendsten Huld des Prälaten umfangen. Nicht nur unterließ er es jetzt, an die noch nicht geleistete Unterschrift zu erinnern, sondern er behändigte ihr sogar ein schriftliches Zeugniß, welches Alles übertraf, was sie auch in den glücklichsten Stunden von dem Prälaten zu erlangen gehofft hatte. Das Zeugniß war folgendes:

„Wir, Bischof von Meaux, thun kund und zu wissen Allen, welche es angeht, daß wir, vonwegen der Erklärung und der Unterwerfungsakte, welche wir, von der Frau de la Mothe-Guyon eigenhändig unterschrieben, vor uns haben, und wegen der von ihr in aller Unterwürfigkeit angenommenen Verbote, zu schreiben, zu unterrichten, kirchliche Lehrsätze zu erläutern, ihre gedruckten Bücher und Manuscripte zu verbreiten, die Seelen auf den Wegen des Gebetes oder anderweitig zu führen, sowie in Berücksichtigung des guten Zeugnisses, welches man uns über sie seit ihrem sechsmonatlichen Aufenthalt in unserer Diöcese und in dem Kloster zu St. Maria abgelegt hat, — mit ihrer Lebensführung vollkommen zufrieden sind, und ihr die Gemeinschaft der heiligen Sakramente, in der wir sie vorfanden, auch fernerhin gewährt haben. Ueberdies erklären wir, daß wir sie in keiner Art in die Greuel des Molinos oder andere schon verworfene Irrthümer verwickelt gefunden haben, daß wir sie darum auch in der Erwähnung, die von uns dieserhalb in unserer Verordnung vom 6. April 1695 geschehen ist, auf keine Weise gemeint haben wollen.

Gegeben zu Meaux, den 1. Juli 1695.

J. Benigne
Bischof zu Meaux.

Auf Befehl seiner bischöflichen Gnaden

le Dieu.

Somit sah sich Frau von Guyon nun mit Einem Male vor aller Welt vollständig gerechtfertigt. Bossuet theilte ihr auch mit, er habe den Erzbischöfen von Paris und Sens geschrieben, wie sehr er sich durch ihren Wandel erbaut fühlte; und als er am Tage der Heimsuchung Mariä, einem Hauptfeste des Klosters, in demselben ein Pontificalamt hielt, reichte er ihr eigenhändig, (wie er es gewünscht) die Communion. In der Mitte der Messe hatte er eine Predigt über das innere Leben gehalten, worin er sich so durchaus im Sinne der Frau von Guyon aussprach, daß die Superiorin nicht umhin konnte, nach Beendigung des Gottesdienstes, als sie ihn dem Herkommen nach geziemend begrüßte, die Frage an ihn zu richten, wie er doch so predigen und zugleich Frau von Guyon so grausam behandeln könne. Er antwortete, das komme nicht eigentlich von ihm, sondern vielmehr von ihren Feinden, die allein daran schuld wären. — Als ihn späterhin Frau von Guyon befragte, ob es ihm vielleicht genehm wäre, wenn sie aus dem Bade nach Meaux zurückkehre und bei den Klosterfrauen, von denen sie so viel Liebe empfange, ihren bleibenden Aufenthalt nähme, erwiderte er ihr in den verbindlichsten Ausdrücken, daß ihm dieses zur ganz besonderen Freude gereichen werde.

Kurz darauf (11. Juli 1695) verließ der Bischof seine Residenz um wiederum nach Paris zu reisen. Bei dem Abschiede von Frau von Guyon und der Superiorin sagte ihm die erstere, daß demnächst ihre Tochter oder einige ihr befreundete Damen kommen würden, um sie aus dem Kloster abzuholen, worauf der Prälat, zur Superiorin sich wendend, derselben aufgab, diese Damen im Kloster aufzunehmen, sie in demselben so lange als es ihnen wünschenswerth sein würde, zu behalten und ihnen den Aufenthalt im Kloster so angenehm wie möglich zu machen.

Als nun der Bischof Meaux verlassen hatte, überreichte die Mutter Picard, im Namen ihres Conventes, der Frau von Guyon eine Urkunde, welche dieselbe mit ganz besonderer Freude und mit dem lebhaftesten Danke gegen die Klosterfrauen erfüllte. Das Dokument war nämlich folgendes:

„Wir unterzeichnete Superiorin und Religiosen der Heimsuchung St. Mariä zu Meaux bezeugen, daß Frau von Guyon während der sechs Monate, die sie auf Befehl und mit Erlaubniß des gnädigen Herrn Bischofs zu Meaux, unseres hohen Prälaten und Oberen, in unserem Hause zugebracht, uns keine Unruhe noch Verdruß, wohl aber große Erbauung gegeben hat, indem sie mit Niemanden, weder innerhalb noch außerhalb des Klosters, anders als mit besonderer Erlaubniß gesprochen, auch Briefe nur in Gemäßheit der von Sr. Gnaden ertheilten Erlaubniß geschrieben und indem sie in ihrem ganzen Wandel und in allen ihren Worten die größte Regelmäßigkeit, Einfalt, Aufrichtigkeit, Demuth, Zerknirschung,

christliche Geduld und Sanftmuth, sowie aufrichtige Frömmigkeit und Werthschätzung alles dessen, was den Glauben berührt, vorzugsweise im Betreff des Geheimnisses der Menschwerdung und der h. Kindheit unseres Herrn Jesu Christi beobachtet hat. Noch bezeugen wir, daß, wenn besagte Dame sich unser Haus erwählen würde, um darin den Rest ihrer Tage in Zurückgezogenheit zu verbringen, unsere Klostergemeinde dieses als eine ganz besondere Begünstigung und Genugthuung ansehen würde. Diese Versicherung ist in aller Einfalt und Aufrichtigkeit abgegeben, in keinem anderen Gedanken und zu keinem anderen Zweck als um von der Wahrheit Zeugniß abzulegen.“ Geschehen den 7. Juli 1695 und gezeichnet

„Schwester Franziska Elisabeth le Picard, Superiorin.“
„Schwester Magdalene Ainée Gueton.“
„Schwester Claudia Maria Amouri.“

Dieses war das Lebewohl, welches die freundlichen Klosterfrauen der von ihnen so hochverehrten Dame, mit der sie volle sechs Monate im engsten Verkehr zusammengelebt hatten, zum Abschied mit auf den Weg gaben, — derselben Dame, welche der teuflische Haß ihrer pfäffischen Widersacher bei dem König, bei Frau von Maintenon, in ganz Paris, ja in ganz Frankreich als ein moralisches Ungeheuer gebrandmarkt hatte.

Kurz nachher trafen zwei Freundinnen der Frau von Guyon, die Herzogin von Mortemart (eine Schwester der Herzogin von Beauvilliers) und deren Tochter, die Frau von Morstein, im Kloster ein, um dieselbe nach Paris zurückzuführen. Es war gerade Mittagszeit, als dieselben ankamen. Mit großer Herzlichkeit wurden sie von der Mutter Picard empfangen, welche Alles aufbot um denselben den Aufenthalt im Kloster möglichst annehmlich zu machen. Am darauf folgenden Tage, Nachmittags 3 Uhr, drückte Frau von Guyon den Klosterfrauen zum letztenmale die Hand, um mit ihren beiden Freundinnen nach Paris abzureisen.

---

§. 15.

Bossuet zerfällt mit Fenelon und bewirkt die abermalige Verhaftung der Frau von Guyon.

All das trübe dunkle Gewölk, welches noch vor kurzer Zeit über Frau von Guyon gestanden und den Himmel ihres Lebens verdüstert hatte, war jetzt, wie dieselbe glaubte, entschwunden, und hatte das hellste, leuchtendste Sonnenlicht, das sie je gesehen, über ihrem Haupte aufgehen

lassen. In der frohen Heiterkeit eines Kindes, das von keiner Sorge weiß, fuhr sie daher ihres Weges nach Paris dahin.

Kaum aber war sie daselbst angekommen, als sie sich wiederum auf das Bitterste enttäuscht sah. Bossuet hatte von Frau von Maintenon wegen des Zeugnisses, welches er der „Ketzerin" ausgestellt habe, die heftigsten Vorwürfe hören müssen, was diesem Anlaß genug war, sein schließliches Verhalten gegen dieselbe zu bereuen. Insbesondere bereute er es jetzt in den Abzug der Frau von Guyon von Meaux gewilligt zu haben. Dieselbe hatte ihm wenige Tage nach ihrer Abreise von Meaux einen „höflichen und respectvollen" Brief übersandt, worin sie, für sein ihr bewiesenes Wohlwollen dankend, ihn bat, ihm ein Gemälde, welches einen religiösen Gegenstand darstellte, zusenden zu dürfen*). Bossuet aber legte den Brief ärgerlich bei Seite. Glaubte er doch jetzt, nachdem er dieselbe seiner Gewalt hatte entschlüpfen lassen, alle Hoffnungen mit denen er sich getragen, verloren geben zu müssen! Sofort beschloß daher Bossuet zu versuchen, was sich durch rasches Handeln wieder gut machen ließ.

Das erste, was Bossuet that, war, daß er Frau von Guyon brieflich aufforderte, in das Kloster zu Meaux zurückzukehren. Sodann setzte er für dieselbe ein neues Zeugniß auf, legte es (er war damals nicht in Meaux) einem an die Mutter Picard gerichteten Briefe bei, und befahl derselben sich von Frau von Guyon das derselben ausgehändigte Zeugniß zurückliefern zu lassen und ihr, wenn dieses geschehen sei, das neue Certifikat zuzustellen. Dasselbe lautete so:

„Wir, Bischof zu Meaux, haben gegenwärtige Erklärung der Frau de la Mothe-Guyon empfangen, sowohl diejenige vom 15. April als auch die vom 1. Juli desselben Jahres, und haben ihr darüber eine Bescheinigung gegeben, welche ihr, wie billig, dazu dienen soll, daß wir sie ohne Bedenken in diejenige Gemeinschaft der h. Sakramente, in welcher wir sie gefunden, allezeit aufgenommen haben und auch noch aufnehmen. Solches wird durch ihre Unterwerfung und ihren aufrichtigen Gehorsam vor und nach der Zeit, welche sie in unserer Diöcese (und im Kloster St. Mariä) zugebracht, sowie durch das authentische Bekenntniß ihres Glaubens und das Zeugniß, welches man über ihre gute Lebensführung in dem Zeitraum von sechs Monaten, den sie in dem genannten Kloster zubrachte, uns ertheilt hat und uns noch ertheilt, erfordert. Wir haben ihr auferlegt zur gehörigen Zeit, die Bitten und andere Werke zu üben, welche wir in den von ihr selbst unterschriebenen Artikeln, als zur Frömmig-

*) Vgl. Bossuet, das Leben Fenelon's, I, §. 22.

keit wesentlich gehörig und von Gott ausdrücklich geboten, angezeigt haben, da kein einziger Gläubiger sich denselben unter dem Vorwand anderer, angeblich vollkommener oder hervorragenderer Akte oder auch unter irgend welchem anderen Vorgeben, wie ein solches auch genannt werden mag, entziehen kann. Auch haben wir ihr zu wiederholten Malen, sowohl als Diöcesanbischof, als auch kraft des Gehorsams, den sie uns, wie schon bemerkt, freiwillig gelobt hat, strengstens verboten zu schreiben, zu unterrichten, kirchliche Lehrsätze zu erörtern oder in der Kirche ihre gedruckten Bücher oder Manuskripte zu verbreiten, oder Seelen in den Wegen des inneren Gebetes oder sonst zu leiten, welchem Verbote sie sich von Neuem und mit der Erklärung unterworfen hat, daß sie die vorerwähnten Uebungen ausführe."

Gegeben zu Meaux in dem gedachten Kloster ꝛc.

„J. Benigne,
Bischof von Meaux."

Dieses zweite Zeugniß konnte der Dame natürlich gar nichts nützen; vielmehr ersah dieselbe aus dem Briefe der Mutter Picard, was der Bischof mit diesem zweiten Zeugniß eigentlich wollte. Die Superiorin theilte ihr nämlich mit, daß der Bischof gegen sie im höchsten Grade aufgebracht sei, und daß sie, — so lieb es ihr auch sein würde sie wiederzusehen, — ihr doch nicht rathen könne in das Kloster zurückzukehren. Frau von Guyon schrieb ihr daher zurück, ohne sich über den Bischof weiter auszulassen, daß sie das erste Zeugniß nicht zurückgeben könnte, weil sie dasselbe in die Hände ihrer Familie niedergelegt habe, welche das Dokument unzweifelhaft nicht wieder ausliefern würde. Denn auf diesem Zeugniß beruhe ihre Rechtfertigung durchaus, weshalb ihre Familie demselben einen großen Werth beilege, während die ihr jetzt übersandte Erklärung des Bischofs zu ihrer Rechtfertigung gar nichts aussage, vielmehr Alles, was man ihr zur Last gelegt habe, zu bestätigen scheine.

Bossuet schäumte vor Wuth, als er diesen Brief der Frau v. Guyon las und schämte sich nicht, sich durch die elendesten Verläumdungen, die er über sie ausstreute, an ihr zu rächen, indem er insbesondere erzählte, dieselbe sei ganz gegen seinen Willen von Meaux hinweggegangen, indem sie die Klostermauern hinabgesprungen und so heimlich entflohen sei. Gerade diese Verläumdung verbreitete sich rasch aller Orten und wurde viele Jahre lang erzählt und geglaubt.

Uebrigens sah Frau von Guyon ein, daß Bossuet ihr jetzt auf der Ferse sitze. Indem sie es daher für rathsam hielt, sich den Augen der Welt möglichst zu entziehen, ließ sie sich in einem ganz bescheidenen Hause der Vorstadt St. Germain, hernach in der Vorstadt St. Antoine

von Paris nieder, und bezog mit ihren, in größter Treue ihr anhängenden Dienerinnen eine bescheidene Wohnung, in welcher sie etwa ein halbes Jahr lang ihre Tage mit Lesen, Beten und Arbeiten in aller Stille zubrachte. Aber ihre Widersacher hatten ihr Verderben beschlossen.

Die Seele der gegen Frau von Guyon gerichteten Agitation war jetzt der Bischof von Meaux. Derselbe sah die durch die Dame angeregte religiöse Frage noch lange nicht als erledigt an; vielmehr hatte er unmittelbar nach Beendigung der Conferenzen zu Issy ein sehr umfassendes und gründliches Studium der mystischen Theologie begonnen, auf Grund dessen er eine Exposé unter dem Titel: „Unterricht über die Zustände des Gebetes" ausarbeitete, für welches ihm die Beschlüsse der Conferenzen zu Issy als Unterlage dienten. Die Bischöfe von Chartres und Chalons, welchen er die Arbeit vorlegte, erklärten sich bereit, sich öffentlich zu derselben zu bekennen. Ob der Erzbischof von Cambrai dasselbe thun würde, war allerdings zweifelhaft; sollte derselbe jedoch die Unterzeichnung der Schrift verweigern, so war Bossuet schon jetzt entschlossen, auch ihn öffentlich anzugreifen. Denn eben den Erzbischof von Cambrai, der seine Lehre von der „uninteressirten Liebe" und von dem „bloßen Glauben" nach wie vor festhielt, und aus seiner Werthschätzung für Frau von Guyon gar kein Hehl machte, hatte Bossuet jetzt vorzugsweise im Auge. Diese ganze Art innerlicher Frömmigkeit, welche Fenelon vertrat, die aber Bossuet als den Tod einer wahrhaft kirchlichen Religiosität ansah, sollte in der Kirche des Königreichs vollständig ausgerottet werden.

Ueber die Art und Weise wie man hierbei zu verfahren habe, war sich Bossuet vollkommen klar: Frau von Guyon mußte verhaftet und mußte der schärfsten Inquisition unterworfen werden, damit vor Allem Frau von Maintenon und der König über den Umfang der Verbindungen derselben ins Klare gebracht und zu durchgreifenden Maaßnahmen veranlaßt werden könnten. Daß die hierdurch herbeizuführende Katastrophe auch Fenelon erfassen und mit sich niederreißen werde, war ihm unzweifelhaft.

Freilich erlitt Bossuet eben damals eine Enttäuschung, die ihn bitter kränkte, und welche seinen Haß gegen Frau von Guyon in einer geradezu teuflischen Weise aufstachelte. Am 6. August dieses Jahres war nämlich der Erzbischof Harlay von Paris, mit dessen voraussichtlich für die nächste Zeit zu erwartenden Ableben der Bischof von Meaux sich so viel beschäftigt hatte, gestorben. Ganz Frankreich fragte sich damals, wer dieses Prälaten (der allerdings in seinen letzten Jahren bei Hofe allen Einfluß verloren hatte) Nachfolger werden würde; und Bossuet hoffte zuversichtlich, die Weisheit und Gerechtigkeit des Königs werde keinen anderen

Prälaten auf diesen ersten Stuhl der katholischen Kirche Frankreichs erheben als ihn. Andere freilich beklagten es jetzt, daß der vorhinnige Abbé Fenelon unzeitig zum Erzbischof von Cambrai ernannt worden sei, indem sonst die Verleihung des erledigten Erzbisthums an denselben ganz unzweifelhaft sein würde. Frau von Maintenon aber, welche Fenelon bereits fallen gelassen hatte und eine Zeit lang mit ihrer Wahl nur zwischen Bossuet und dem Bischof Noailles von Chalons schwankte, erkor sich den Letzteren zum Nachfolger des verstorbenen Prälaten und veranlaßte es, daß demselben schon unter dem 19. August 1695 das königliche Decret, welches seine Ernennung zum Erzbischof von Paris enthielt, zugefertigt ward.*)

In allen klerikalen und aristokratischen Kreisen Frankreichs erzählte man sich jetzt, daß es wahr sei, was man seit geraumer Zeit vermuthet habe, daß nämlich der Bischof Noailles (der als Erzbischof von Paris im Jahre 1700 zum Cardinal ernannt wurde) jetzt unter den Prälaten der Kirche der bevorzugte Günstling der allmächtigen Frau sei.

War nun auch dem Bischof von Meaux die gehoffte Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl zu Paris nicht zu Theil geworden, so tröstete dieser sich doch damit, daß auf demselben jetzt ein Prälat saß, auf den er, wie er annahm, zählen, den er gebrauchen konnte, — namentlich bei Frau von Maintenon und bei dem König, wo der Bischof von Chartres ihm gerade damals in der erwünschtesten Weise in die Hände arbeitete.

Derselbe hatte nämlich im August 1695 eine zweite Visitation in St. Cyr vorgenommen. Frau von Maisonfort, die begeisterte Verehrerin der Frau von Guyon und des Erzbischof Fenelon, hatte mit ihrer Gesinnung bei ihm gar kein Hehl gemacht, und in allen Schränken und Tischschubladen, welche er sich öffnen ließ, hatte er Exemplare und Abschriften der Bücher der Frau von Guyon und ähnliche Literatur vorgefunden. Alle diese Schriften waren von ihm sofort confiszirt worden. An Frau von Maintenon hatte der Bischof über das Ergebniß der vorgenommenen Haussuchung alsbald Bericht erstattet und beide hatten jetzt den Entschluß gefaßt, das Uebel bei der Wurzel zu fassen. Bossuet war sofort der Dritte im Bunde. Zur Vorbereitung des entscheidenden Schlages, welcher jetzt Frau von Guyon treffen und welcher dann dem Bischof von Meaux die

*) Frau von Maintenon hatte dem Pfarrer von Versailles Hebert (nachherigen Bischof von Agen) um seine Meinung wegen der Wiederbesetzung des erledigten Erzbisthumes befragt. Derselbe hatte auf Fenelon hingewiesen: „Mais vous savez, entgegnete ihm die Dame, ce qui nous empêche de le proposer. Monsieur de Meaux et M. de Châlons nous restent; à qui des deux vous arrêterieux vous?“ Vgl. Bossuet, Histoire de Bossuet, T. III. S. 275.

nöthigen Mittel zur Erreichnung noch ganz anderer Absichten in die Hand geben sollte, schien es aber erforderlich zu sein, daß die Schriften und Lehren der Frau von Guyon mit Nennung ihres Namens öffentlich verdammt würden. Fenelon freilich wies dieses Ansinnen entschieden zurück,*) und beinahe wäre es auch dem Abbé Tronson gelungen, den Bischof von Chartres von einem öffentlichen Vorgehen gegen Frau von Guyon abzubringen. Allein das dringende Begehren des Bischofs von Meaux überwog doch bei dem Letzteren das Gewicht der Vorstellungen des frommen Abbé; und unter dem 21. November 1695 erließ daher der Bischof von Chartres eine Verordnung, worin er die Schriften des Pater Lacombe und der Frau von Guyon, sowie eine große Anzahl von Sätzen, die aus den letzteren, namentlich auch aus den noch ungedruckten „Strömen“ ausgezogen waren, öffentlich verdammte. — Im Verfolg dieser Publication ordnete der Bischof sofort eine Aenderung in der geistlichen Leitung des Klosters zu St. Cyr an, welches er als die eigentliche Brutstätte der neuen Irrlehre betrachtete.

Dieses gab Bossuet die erwünschte Veranlassung, den Schritt des Bischofs von Chartres bei Frau von Maintenon zu besprechen und zu rechtfertigen, wobei derselbe schamlos genug war, um den vollen Abscheu der mächtigen Frau gegen die Unglückliche zu erregen, nicht nur die vertraulichsten Mittheilungen derselben an Frau von Maintenon zu verrathen, sondern diese auch noch in einem falschen Lichte hinzustellen.**)

---

*) Fenelon schreibt etwas später, am 26. Februar 1696, an Tronson: „Was Frau von Guyon betrifft, so verlangte man, ich sollte sie sammt ihren Schriften verdammen. — — Schickt es sich aber für mich, eine arme Person zu Boden zu treten, auf die schon so viele andere losgeschlagen haben und deren Freund ich war? — — Man will mich Schritt für Schritt, ganz unmerklich und wie durch eine geheime Verabredung, fortreißen. Der Bischof von Meaux ist gleichsam das erste Triebrad; der Bischof von Chartres handelt aus Eifer und aus herzlicher Freundschaft (zu Bossuet); und Frau von Maintenon macht sich Kummer. — Tausend Leute am Hofe sind bösartig genug, um ihr auf mancherlei Umwegen giftige Reden zuzuflüstern. Der Bischof von Chartres und sie sind überzeugt, daß nichts ausgerichtet sei, so lange ich nicht die Frau und ihre Schriften verdamme.“ —

**) Ein Brief des Herzogs von Beauvilliers an Tronson vom 24. Febr. 1696 läßt die damalige Situation am Hofe besonders deutlich erkennen. Der Herzog schreibt nämlich:

„Ich muß Ihnen, gnädiger Herr, mit der Ihnen bekannten Aufrichtigkeit sagen, daß nach ziemlich sicheren Anzeichen sich eine starke und thätige Cabale gegen den Herrn Erzbischof von Cambrai anzettelt. Der Herr Bischof von Chartres ist zwar viel zu rechtschaffen, als daß er daran theilnehmen sollte; allein man hat ihn unter der Hand bearbeitet und hat ihm gehörig eingeheizt. Frau von Maintenon überläßt sich ganz und gar den Eindrücken, die sie empfängt, und

Indem daher die drei verbündeten Prälaten am Hofe nach einem festgestellten Plane operirten, so hatte sich die Situation zu Versailles und St. Cyr in kürzester Zeit so gestaltet, wie Bossuet es wünschte.

Aus jener Zeit sind zwei Dinge zu bemerken, deren innerer Zusammenhang die ganze damalige Situation kennzeichnet: Einerseits hörte nämlich gerade damals der briefliche Verkehr zwischen Bossuet und Fenelon ganz auf; und andererseits begann gleichzeitig Frau von Maintenon gegen den Erzbischof von Cambrai eine sich mehr und mehr steigernde Antipathie zu bekunden.

Die bigotte Dame, welche ihren geheimen Wunsch, zur Königin erhoben zu werden, von dem Erzbischof von Cambrai nicht unterstützt sah, konnte es dem Letzteren nicht verzeihen, daß er für Frau von Guyon immer noch Achtung und Werthschätzung aussprach; denn diese war in ihren Augen allmählig zu einem eigentlichen Greuel geworden. Ganz ebenso dachte auch Bossuet über Fenelon, den derselbe jetzt wie einen Pfahl im Fleische des französischen Episcopats stecken sah. Aber nur durch Verhaftung der Frau von Guyon konnte er hoffen, die Mittel zum

---

glaubt Gott damit einen Dienst zu thun, daß sie stets bereit ist, ihren Unwillen gegen den Herrn Erzbischof von Cambrai aufs Höchste zu steigern. Soviel ich sehen kann, steht daher derselbe auf dem Punkte, seine Stellung bei den Prinzen zu verlieren, und zwar darum, weil man annimmt, daß er seinen Zöglingen schlechte Grundsätze beibringen könnte. Wagt man dieses und setzt es durch, so dürfte dann die Reihe an mich kommen. Allein von dem Aergerniß abgesehen, muß ich Ihnen offenherzig bekennen, daß ich mich, glaube ich, bald darüber trösten würde. Sollte es sogar (nach der Verdrängung des Erzbischofs von Cambrai) nach Ihrem Dafürhalten Gottes Wille sein, daß ich, ohne meine Vertreibung abzuwarten, freiwillig abtrete, so würde ich gar nicht abgeneigt sein, dieses zu thun. Um wieder auf den Herrn Erzbischof von Cambrai zurückzukommen, so möchte ich demselben nicht rathen, wenn er auch dazu geneigt sein sollte, die Schriften der Frau von Guyon geradezu zu verdammen. Denn dadurch würde er nur den Freigeistern am Hofe gewonnenes Spiel geben, und würde gewissermaßen bestätigen, was man in diesen Kreisen zur Herabsetzung der Religiosität schwatzt. Wie? Zu einer Zeit, wo der Herr de la Regnie sechs ganze Wochen lang Frau von Guyon über uns alle ins Verhör genommen hat; wo man sie noch immer im Arrest sitzen läßt und ihre Aussagen sorgfältig verhehlt, sollte der Erzbischof von Cambrai, ein Jahr nach dem Erzbischof von Paris und dem Bischof von Meaux auf einmal den Einfall bekommen, Schriften, die in seiner Diöcese ganz unbekannt sind, mit der Censur zu belegen? — — Ich hatte dem Herrn Bischof von Chartres vorgestellt, daß sich der Erzbischof von Cambrai über die bedenklichen Sätze (der Frau von Guyon) sehr deutlich ausgedrückt habe. Dies hat er jedoch nicht für hinreichend befunden, und man hat ihm die Meinung beigebracht, daß das Heil der Kirche eine bestimmte Verdammung der Schriften der Frau von Guyon erfordere." — —

Sturze des angesehenen Prälaten gewinnen zu können. Im Interesse der Kirche verlangte er daher die sofortige Verhaftung der Dame so dringend, daß er endlich die Freude hatte, mit Zustimmung der Frau von Maintenon das Werk seiner Bosheit gelingen zu sehen. Am 27. Dezember 1695 gab der König den Befehl, Frau von Guyon aufzusuchen, zu verhaften und nach Vincennes abzuführen.

Den geheimen Spionen der Polizei gelang es nun ohne Mühe, ein abgelegenes, kleines Haus zu entdecken, welches zwar verschlossen war, in welches aber dann und wann allerlei Leute eintraten, deren jeder einen Schlüssel zur Hausthür besaß. Dieses Haus ließ sich ein Polizeibeamter öffnen, der hier zu seiner Freude wirklich Frau von Guyon, zwei Dienerinnen und den Hausgeistlichen derselben (Abbé Conturier) vorfand. Unter ihren Papieren entdeckte man drei Briefe Lacombe's, worin derselbe den Wunsch aussprach, ihre Auslegung der biblischen Bücher zu erhalten, aus denen auch hervorging, daß Frau von Guyon die Absicht hatte, das Bad zu Lourdes (wo Lacombe damals in Haft war) zu besuchen.*)

Der Briefwechsel der Frau von Maintenon und des Erzbischofs Noailles beweist es, daß Beide damals den Gedanken hatten, Frau von Guyon durch Verweisung in ein fernes Kloster, durch strenge, kirchliche Beaufsichtigung ihrer literarischen Thätigkeit und ihres brieflichen Verkehres u. s. w. unschädlich zu machen; Bossuet aber war es, der sie in den Kerker brachte.**) Voll boshafter Freude schrieb daher Bossuet, als er die erste Nachricht von ihrer Verhaftung empfangen hatte, an Frau von Maintenon: er freue sich sehr über diese Nachricht; denn hinter diesem Geheimnisse wäre gar viel Uebel der Kirche versteckt.

Frau von Maintenon indessen sah sich wegen der Verhaftung der Dame, nachdem dieselbe erfolgt war, doch in einiger Verlegenheit, indem sie sich fragte, wie diese Gewaltthat gerechtfertigt, was mit ihr eigentlich bezweckt werden sollte. Eiligst sandte sie daher an den Erzbischof Noailles von Paris ein Billet folgenden Inhalts: „Auf Befehl des Königs melde ich Ihnen, Monseigneur, daß Frau von Guyon verhaftet ist. Was soll

*) Dieses erklärt auch Bausset in seinem „Leben Fenelon's". B. I. §. 24, sowie in seiner Geschichte Bossuet's B. III. S. 279.

**) Daß es Bossuet eigentlich gar nicht um die Lehre der Frau von Guyon, sondern um ganz andere Dinge zu thun war, erhellt nebenbei daraus, daß Bossuet nicht allein Diejenigen, welche „die kurze Anweisung zum Gebet" approbirt hatten, durchaus unbehelligt ließ, sondern daß diese Schrift während der Gefangenschaft der Verfasserin wiederholt neu aufgelegt und bei allen Buchführern zu Paris, ja sogar am erzbischöflichen Palast ausgehängt werden konnte!

man nun mit dieser Frau, ihren Freunden und Papieren anfangen? Der König wird noch den ganzen Morgen hierbleiben. Schreiben Sie unmittelbar an ihn."

Der Erzbischof Noailles von Paris hatte es ausgesprochen, daß die Erklärungen, welche Frau von Guyon zu Meaux abgegeben habe, ungenügend wären, daß es nöthig sei, die gefährliche Dame zu einem förmlichen und bestimmten Widerruf zu nöthigen. Dieses war es, was man am Hofe als Grund und Zweck der Verhaftung anzugeben wußte. Bossuet dagegen hatte noch andere Zwecke, die er mittelst derselben durch den Erzbischof Noailles erreichen wollte.

Frau von Guyon war gerade damals wieder schwer erkrankt. Als er König hiervon benachrichtigt wurde, gebot er sofort ihre Abführung nach Vincennes zu sistiren; er meinte auch jetzt noch, daß es überhaupt genügt haben würde, wenn man sie einfach in ein Kloster eingeschlossen hätte.*) So kam es, daß sie drei Tage lang bei dem Gerichtsbeamten Grey, der sie verhaftet hatte, in Gewahrsam blieb. Nach deren Ablauf wurde sie nach Vincennes gebracht und hier von dem Polizeilieutenant de la Regnie verhört. Das Verhör dauerte volle sechs Wochen lang, indem sich dasselbe auf alle Lebensbeziehungen der Verhafteten, namentlich auf ihren Verkehr mit der Familie von Beauvilliers, mit Fenelon u. s. w. erstreckte. Bezüglich des Pater Lacombe machte sie gar kein Hehl daraus, daß sie während der Haft desselben einige Briefe mit ihm gewechselt habe und daß sie ihn für einen heiligen Mann halte. Immer von Neuem drang aber der Beamte in sie, um Geständnisse über Dinge von ihr zu erpressen, über welche sie doch gar nichts zu sagen wußte. Das Alles ertrug sie mit stiller Ergebung, voll seligen Friedens in ihrem Herzen. — In dem Thurme zu Vincennes, in welchem sie eingeschlossen war, hatte sie ihr frommes Mädchen bei sich. Sie dichtete hier geistliche Lieder, welche das Mädchen auswendig lernte und mit der Herrin zum Lobe Gottes sang.

Hernach erschien der Offizial des Erzbischofs Noailles bei ihr, der sie zu einem schriftlichen Widerruf ihrer Irrlehren bestimmen wollte. Dieses Ansinnen auf das Entschiedenste zurückweisend, erklärte sie sich gleichwohl bereit, Alles zu unterzeichnen, was der Abbé Tronson von ihr fordern würde. Tronson, hiervon benachrichtigt, schrieb darüber sofort an Fenelon, der ihm ohne Säumen eine Formel zusandte, welche man der Frau von Guyon zur Unterzeichnung vorlegen möchte. In Paris fand

*) Der Abbé Conturier war sofort verhaftet, abgeführt und verhört, jedoch, da er in keiner Weise gravirt erschien, bald wieder entlassen worden.

man jedoch diese Formel ungenügend, weshalb dieselbe mannichfach abgeändert und durch Hinzufügung eines Anhanges erweitert wurde, durch dessen Anerkennung die Verhaftete erklären sollte, daß sie hinfüro, in Glauben und Leben, nach den Anweisungen, welche ihr von ihrem Obern, dem Erzbischof von Paris, vorgeschrieben werden würden, sich unverbrüchlich richten wolle.

Frau von Guyon unterzeichnete diese ihr im Namen des Abbé Tronson vorgelegte Erklärung*) vom 28. August 1696.

Hiermit waren aber doch die Zwecke, welche Bossuet bei der Verhaftung der Frau von Guyon im Auge hatte, nicht erreicht. Daher wurde sie nicht etwa wieder in Freiheit gesetzt, sondern vielmehr im Monat Oktober desselben Jahres in das Ordenshaus der Filles de S. Thomas zu Vaugirard bei Paris abgeführt, wo sie mit ihren beiden Dienerinnen, deren Aufnahme in das Haus gestattet worden war, fast mit derselben Strenge behandelt wurde, wie in Vincennes. Sie durfte keinen Besuch machen und keinen Brief schreiben. Mit ihrer geistlichen Beaufsichtigung war der Pfarrer zu St. Sulpice, de la Chetardie, beauftragt.**)

---

*) Dieselbe findet sich abgedruckt bei Phelipeaux, I, S. 184—187.

**) Aus einem Briefe der Frau von Maintenon an den Erzbischof Noailles von Paris ist zu ersehen, daß dieselbe Bossuet's Billigung dieser Erleichterung, welche man der Unglücklichen gewährt hatte, für unwahrscheinlich hielt. Frau von Maintenon schreibt nämlich am 25. September 1696: „Als ich vor zwei Tagen dem Bischof zu Meaux ein Paquet einer Dame zu St. Louis überschickte, ließ ich ihm sagen, man wolle Frau von Guyon in die Nachbarschaft des Herrn Pfarrers von St. Sulpice bringen. Wir werden seine Beistimmung dazu nicht erhalten; allein meinerseits sehe ich es als Pflicht an, jede gewaltthätige Handlung soviel als möglich fern zu halten."

Sechster Abschnitt.

Das Ende des Quietismus in der katholischen Kirche.

§. 1.

Der Kampf der Bischöfe Bossuet und Fenelon am Hofe zu Paris.

Fenelon war eben von einer Reise nach Cambrai zurückgekehrt, als er die erste Nachricht von der Verhaftung der Frau von Guyon erhielt. Sofort war es ihm ganz unzweifelhaft, daß Bossuet es gewesen sei, der diese Gewaltthat zuwege gebracht habe, und daß dieselbe auch gegen ihn selbst gerichtet sei. Fenelon erkannte jetzt erst in Bossuet seinen Gegner, mit dem er den bisherigen traulichen Verkehr fernerhin nicht mehr unterhalten könne, — weshalb von da an der bisherige Briefwechsel beider Prälaten aufhörte. Nur zuweilen, und dann nicht anders als in großer Förmlichkeit, sandten sich dieselben Briefe zu.

Bossuet wünschte Fenelon's Approbation seiner neuen Schrift zu gewinnen und verlangte es als eine Kundgebung seiner Rechtgläubigkeit, daß er sich öffentlich gegen Frau von Guyon und deren Schriften erkläre. Gleichzeitig wurde es Fenelon aus einem Briefe der Frau von Maintenon klar, daß nicht nur Bossuet sondern auch der Hof dieses von ihm fordere, und daß die Fortdauer seiner bisherigen Stellung in den Kreisen zu Versailles durch ein der Forderung Bossuet's entsprechendes Verhalten und Verfahren bedingt sei. Das Letztere ließ aber sein Gewissen nicht zu; vielmehr erachtete er es als seine Pflicht, dem am Hofe herrschenden Urtheil über die unglückliche Dame gegenüber mit der vollen Autorität seines Zeugnisses einzutreten, weshalb er den Brief der Frau von Maintenon sofort (5. März 1696) durch eine ausführliche Antwort erwiderte, worin er sich über seine Stellung zu Frau von Guyon auf das Bestimmteste aussprach. Der Brief war folgender:

„Ihr letztes Schreiben, Madame, welches mich so sichtbar niederschlagen sollte, hat mich doch mit Trost erfüllt. Es spricht aus demselben jene Herzensgüte, wegen welcher ich allein bisher bekümmert war. Wäre ich im Stande, einer Person beizupflichten, welche ein neues Evangelium lehrte, so würde ich mir selbst ein Greuel sein. Dann sollte man mich absetzen und verbrennen, nicht aber, wie Sie es wirklich thun, mich noch länger ertragen. Allerdings könnte ich mich in ganz unschuldiger Weise über eine Person täuschen, die ich für heilig halte, weil sie meines Erachtens niemals die Absicht hatte, etwas zu lehren oder zu glauben, was mit der Lehre der katholischen Kirche im Widerspruch steht. Sollte ich mich aber hierüber irren, so ist mein Irrthum ganz schuldlos; und da ich niemals etwas zur Vertheidigung oder zur Entschuldigung dieser Person reden oder schreiben werde, so ist auch mein Irrthum in diesem Falle für die Kirche ebenso gleichgültig als er für mich schuldlos ist."

„Mir müssen doch die wahren Gesinnungen der Frau von Guyon weit besser bekannt sein als allen denen, welche sie in's Verhör nahmen um sie zu verdammen; denn sie hat mit mir weit vertraulicher gesprochen als mit diesen. Ich habe Frau von Guyon mit der größten Schärfe ausgeforscht, und bin vielleicht in meinen Einwendungen gegen sie nur allzu weit gegangen. Nie habe ich zu ihrer Person oder zu ihren Schriften irgend eine natürliche Zuneigung empfunden; nie habe ich an ihr irgend etwas Außerordentliches entdeckt, das mich für sie hätte einnehmen müssen. Im natürlichsten, ungezwungensten Zustande hat sie mir alle ihre Gedanken und Erfahrungen mitgetheilt. Ich spreche hier nicht von Ausdrücken, die ich nicht in Schutz nehmen will, die aber bei einem Weibe immer wenig zu bedeuten haben, wenn nur der Sinn katholisch ist. Mir kommt es vor, als sei sie von Natur zu Uebertreibungen geneigt und in ihren Erfahrungen nicht vorsichtig genug. Sie geht sogar bei Leuten, von denen sie zur Rede gestellt wird, in ihrem Zutrauen zu weit. Der Beweis dafür liegt vor Augen, indem der Bischof von Meaux Ihnen Dinge, welche sie ihm mit dem unterwürfigsten Herzen und wie unter dem Beichtsiegel anvertraute, als Gottlosigkeiten wiedererzählt hat. Ihre angeblichen Offenbarungen und Prophezeihungen lasse ich auf sich beruhen; ich würde denselben einen sehr geringen Werth beilegen, wenn sie aus ihnen etwas machen wollte. Eine Person, die in Gott versenkt ist, kann das sagen, was augenblicklich in ihrem Gemüthe vorgeht. — Dieses kann eine Eingebung Gottes sein, denn die Quelle seiner Gnade ist noch nicht versiegt; aber es kann auch eine grundlose Einbildung sein. Der Weg, auf welchem man Gott blos um seiner selbst willen liebt und sich selbst dabei vollkommen verläugnet, ist der Weg des bloßen

Glaubens, der mit Wundern und Gesichten in keinem Zusammenhang steht. Niemand geht hierin vorsichtiger und nüchterner zu Werke als ich."

„Ich habe es nirgends gelesen oder Frau von Guyon sagen hören, daß sie der „„Eckstein"" sei. Doch gesetzt, sie habe es gesagt oder geschrieben, so bin ich über den Sinn dieses Ausdruckes wenig verlegen. Will sie sagen, sie sei Jesus Christus, so ist sie eine Närrin und eine Ruchlose; ich verabscheue sie dann und will dieses mit meinem Blute bekräftigen. Will sie aber nur sagen, daß sie gleichsam ein Eckstein sei, der die anderen Bausteine zusammenhalte, d. h., daß sie erbaue, und daß sie mehrere Personen, welche Gott dienen wollen, zu einer Gesellschaft vereinige, so sagt sie nichts von sich, was man nicht von allen Anderen sagen kann, welche ihre Nebenmenschen erbauen; und das ist in einem gewissen Grade von Jedem wahr."

„Was die „kleine Kirche" betrifft, so zeigt dieser Ausdruck nach dem Sprachgebrauche des h. Paulus, aus welchem er entlehnt ist, keine von der katholischen Kirche abgetrennte Gemeinde an, sondern ein sehr unterwürfiges Glied derselben. — Man muß solche Ausdrücke nach der Hauptlehre der Person, die sich derselben bedient, beurtheilen, nicht aber umgekehrt diese nach jenen."

„Ich habe niemals von jenem „„großen"" und „„kleinen Bette"" reden hören; aber darüber bin ich mir gewiß, daß sie nicht so toll und gottlos denkt, um sich der seligsten Jungfrau vorzuziehen. Ich wollte um mein Leben dafür wetten, daß alles dieses keinen bestimmten Sinn hat, — daß aber auch der Bischof von Meaux gar keine Entschuldigung dafür verdient, daß er bei Ihnen etwas für eine Lehre der Frau von Guyon ausgegeben hat, was doch nur ein Traum oder ein figürlicher Ausdruck oder sonst etwas dieser Art ist, und was sie ihm gleichsam als Beichtgeheimniß anvertraut hat."

„Doch dem sei wie ihm wolle: braucht sie diesen Ausdruck, um sich der seligsten Jungfrau gleichzustellen, so wüßte ich mich nicht stark und streng genug auszudrücken, um meinem Abscheu gegen ein so abenteuerliches Geschöpf den entsprechenden Ausdruck zu geben."

„Es ist wahr, sie hat einigemal wie eine Mutter geredet, welche Kinder in Jesus Christus hat, und sie hat für diese ihre Kinder Rathschläge bezüglich des Weges zur Vollkommenheit gegeben; aber es ist doch ein großer Unterschied zwischen der Vermessenheit eines Weibes, welches von der Kirche unabhängig lehrt, und einer Frau, die Anderen an die Hand geht, indem sie ihnen aus ihrer eigenen Erfahrung Rathschläge mittheilt und dabei in der glühenden Unterwürfigkeit unter ihrem Oberhirten beharrt. Nach dieser letzteren Methode müssen alle Vor-

steherinnen der Nonnenklöster ihre Untergebenen leiten, so lange es nur darauf ankommt, sie zu trösten, zu warnen, zurecht zu weisen, sie mit gewissen Uebungen und Mitteln der Vollkommenheit bekannt zu machen, oder gewisse Vorwände der Eigenliebe abzuschneiden. Eine Vorsteherin voll Würde und Erfahrung kann dies mit großem Nutzen thun; alle Entscheidungen dagegen, welche sich auf die Lehre beziehen, muß sie den Dienern der Kirche überlassen. Hat Frau von Guyon diese Regeln übertreten, so ist sie nicht zu entschuldigen; hat sie sich aus maßlosem Eifer vergangen, so verdient sie eine liebevolle Zurechtweisung, bei der man sie doch noch für gut halten kann; hat sie aber aus Starrsinn und wider ihr Gewissen sich vergangen, so läßt sich ein solches Benehmen mit der Frömmigkeit nicht vereinigen."

„Was sie zu ihrer Empfehlung von sich selbst sagt, das darf man, meiner Meinung nach, nicht im streng-buchstäblichen Sinne nehmen. Der h. Paulus hat gesagt, er vollende dasjenige, was noch an dem Leiden Christi fehle. Man sieht leicht, daß diese Worte Lästerungen wären, wenn man sie ganz streng verstehen wollte, als wäre das Opfer Jesu Christi unvollkommen gewesen und als habe erst der h. Paulus ihm den noch mangelnden Grad der Vollkommenheit geben müssen. Gott bewahre mich, daß ich Frau von Guyon mit dem h. Paulus vergleichen sollte; aber der h. Paulus steht noch weit mehr dem Sohne Gottes nach, als Frau von Guyon dem h. Paulus. — Diese überspannten Ausdrücke lassen sich größtentheils nicht festhalten, wenn man sie streng buchstäblich nimmt. Man muß die Person in's Auge fassen, und sich an solchen Uebertreibungen, wenn anders die Lehre tadellos und die Person unterwürfig ist, nicht stoßen. Die selige Angelika von Foligny, welche vom h. Franz von Sales bewundert ward, die h. Katharina von Siena und die h. Katharina von Genua haben viele Personen in der gebührenden Unterordnung unter der Kirche geleitet und haben über die Erhabenheit ihres Lebenszustandes außerordentliche Dinge ausgesagt. Wenn Sie nicht wüßten, daß das von denselben Ausgesagte kanonisirt ist, so würden Sie daran noch weit mehr Anstoß nehmen als an Frau von Guyon. Auch der h. Franz von Assisi gebraucht Ausdrücke von sich, welche anstößig erscheinen könnten. Und standen etwa unter der Leitung der h. Theresia nur Nonnen? Wurde von ihr nicht auch eine große Anzahl gelehrter und berühmter Männer geleitet? Hat sie sich nicht sogar laut und oft gegen die Beichtväter erklärt, welche den Seelen Zwang anthun wollen? Und betet die Kirche nicht zu Gott, daß sie mit der himmlischen Lehre dieser Heiligen genährt werden möchte? Personen des anderen Geschlechtes sollen mit Autorität weder lehren noch entscheiden wollen; aber sie können erbauen, sie können

Rath geben und können mit gebührender Beachtung schon entschiedener Dinge unterweisen. Alles was darüber hinausgeht, halte ich für unrecht, und es ist nur noch von Thatsachen die Rede, über welche ich mich ganz schuldlos und ohne Schaden zu bringen irren kann."

„Erlauben Sie mir, Madame, die Bemerkung, daß Sie, nachdem Sie unserer Meinung von der Unschuld dieser Dame beigetreten zu sein schienen, mit Einemmale der gegentheiligen Ansicht beipflichteten. Von diesem Augenblicke an sind Sie voll Mißtrauens gegen mich geworden; Sie verschlossen mir gänzlich Ihr Herz. Leute, welche mit Ihnen in Verkehr zu kommen und sich Ihnen nothwendig zu machen suchten, brachten Ihnen auf Schleichwegen den Gedanken bei, ich sei ganz verblendet und würde vielleicht noch ein Erzketzer werden. Man setzte mehrere Hebel bei Ihnen an; Sie wurden erschüttert, und anfangs mir eine besondere Herzlichkeit und Zutraulichkeit zuwendend, steigerten Sie sich nun in ihrem Mißtrauen und in Ihren Angstgebilden. Hierin liegt der Grund des ganzen Uebels. Sie trauen Ihrem eigenen Herzen und Ihren Einsichten nicht mehr. Sie wollten nur auf dem sichersten Wege, auf dem der Autorität, wandeln. Durch die Doctoren, welche Sie zu Rathe gezogen hatten, sind Sie Leuten in die Hände gefallen, die, ohne es gerade böse zu meinen, doch ihre Vorurtheile und ihre Politik haben. Hätten Sie sich offenherzig und ohne Mißtrauen gegen mich ausgesprochen, so würde ich in drei Tagen alle erhitzten Köpfe zu St. Cyr abgekühlt und sie zur vollkommenen Folgsamkeit gegen die Anordnungen ihres heiligen Bischofs gestimmt haben. Ich hätte Frau von Guyon über alle Stellen ihrer Schriften, welche als übertrieben oder zweideutig gelten können, die bestimmtesten Erklärungen abgeben lassen. Diese Erklärungen (oder dieser Widerruf, wenn man es so nennen will) würden, da sie von ihr aus eigener Bewegung und in voller Freiheit ausgestellt worden wären, auf die Ueberzeugung ihrer Anhänger weit vortheilhafter eingewirkt haben als alle im Gefängnisse gemachten Unterzeichnungen und alle strengen Verdammungsurtheile, welche von solchen Leuten erlassen wurden, die, als sie Ihnen die Anfertigung einer Censur versprachen, notorisch von der ganzen Sache nichts verstanden. Nach erfolgter Unterzeichnung und Bekanntmachung dieser Erklärung oder dieses Widerrufes würde ich Ihnen Bürge dafür gewesen sein, daß Frau von Guyon sich an einen weit entlegenen Ort, den Sie bezeichnen konnten, begeben und sich daselbst sicherlich aller ferneren mündlichen oder schriftlichen Erörterungen der Geistigkeit enthalten hätte."

„Vielleicht könnten Sie aber, Madame, glauben, ich machte dieses Anerbieten zu dem Zwecke, um der Frau von Guyon die Freiheit wieder

zu verschaffen. Nein, ich mache mich anheischig, sie ihre Lehren bestimmt erklären und ihren Abscheu gegen alle verdammten Irrthümer aussprechen zu lassen, ohne daß ich dabei an ihre Befreiung aus dem Gefängnisse denke. Ich will sie nicht einmal sehen; ich will ihr nur einige Briefe schreiben, welche vorher von Ihnen gelesen und von den Bischöfen untersucht werden sollen. Die Antworten der Dame sollen offen und auf demselben Wege an mich gelangen, und man mag von ihren Erklärungen jeden beliebigen Gebrauch machen. Lassen Sie die Dame hernach in dem Gefängnisse sterben; ich bin es zufrieden, wenn sie da stirbt, wenn wir sie nicht mehr sehen und gar nichts mehr von ihr hören".

„Ich glaube doch in Ihren Augen weder ein Schurke, noch ein Lügner, noch ein Verräther, noch ein Heuchler oder Empörer gegen die Kirche zu sein; und ich schwöre Ihnen vor Gott, der mich einst richten wird, daß ich Ihnen ohne Rückhalt enthüllt habe, was mich in meinem Herzen beschäftigt." — —

Dieses war das offene Bekenntniß, welches Fenelon vor Frau von Maintenon ablegte; allein gerade die Rückhaltlosigkeit, mit der sich derselbe hier ausgesprochen, machte ihn bei der hohen Dame und bei Denen, welchen diese den Brief vorlegte, aufs Neue suspect. Bossuet war der Meinung, daß der Erzbischof jetzt nothwendig Farbe bekennen und sich offen gegen Frau von Guyon aussprechen müsse, weshalb er denselben aufforderte, sich zu seiner neuen Schrift, welche bereits die Approbation des Erzbischofs von Paris und des Bischofs von Chartres erhalten hatte, durch Mitunterzeichnung dieser Approbation ebenfalls zu bekennen. Bossuet schickte ihm daher das Manuscript nach Cambrai zu.

Aber wie staunte der Bischof, als eines Tages (im August 1696) der Herzog von Chevreuse bei ihm erschien und ihm das Manuscript mit einem Briefe Fenelon's zurückbrachte, worin dieser auf das Bestimmteste erklärte, daß es ihm nicht möglich sei, die Schrift mit seiner Approbation zu versehen! „Wie", entgegnete Bossuet, „der Erzbischof von Cambrai will also den Beweis geben, daß er sich zu Gunsten der Frau von Guyon mit seinen Mitbrüdern entzweit hat? Die ganze Welt soll es mit Händen greifen können, daß er sie in Schutz nimmt? Dieser Verdacht, der in den Augen des Publikums seine Autorität so tief erschüttert hat, soll also zur Gewißheit werden? Wie wird alle Welt erstaunen, daß mein Buch zwar mit den Gutheißungen des Erzbischofs von Paris und des Bischofs von Chartres erscheint, aber die seinige fehlt? Heißt dieses nicht seinen Mitbrüdern, seinen Consecratoren, seinen innigsten Freunden öffentlich den Krieg erklären? Welch ein Aergerniß! Welch ein Flecken für seinen Namen! Für welche Bücher will er sich denn martern

lassen? Warum soll denn das Publikum nicht den Trost haben, unsere Einstimmigkeit feierlich beurkundet zu sehen?"

Fenelon, dem diese Auslassungen des Bischofs mitgetheilt wurden, entgegnete, daß er doch zu seinem größten Bedauern den Bischof von Meaux sein Verhalten ganz unrichtig beurtheilen sehe. Denn wenn er sich als Freund der Frau von Guyon zu bekennen kein Bedenken trage, so folge daraus mit Nichten, daß er auch ein Freund ihrer etwaigen Irrlehren wäre. Er wolle nur der Dolmetscher ihrer ächten Gesinnungen, nicht aber der Vertreter ihrer extravaganten Ausdrucksweise sein. Wenn er die Schrift Bossuet's gutzuheißen Bedenken trage, so trenne er sich keineswegs von dem Erzbischof von Paris und von dem Bischof von Chartres, welche diese Gutheißung nicht forderten und seine Weigerung nicht tadelten. Auch sei sein Glaube und seine Ehre nicht von dem Urtheil eines seiner Collegen, sondern lediglich von dem der Kirche abhängig, vor der er sich öffentlich rechtfertigen werde.

Zu einem solchen öffentlichen Vorgehen sah sich Fenelon nun allerdings von allen Seiten her gedrängt. Noch ehe der Herzog von Chevreuse das Manuscript Bossuet's nach Meaux gebracht, hatte man in Paris und Versailles von dessen Urtheil über dasselbe gehört; Frau von Maintenon hatte geglaubt, daß der Erzbischof jetzt seines Bruches mit der Kirchenlehre geständig geworden sei und dieser, der davon Kunde erhielt, hatte sich beeilt, der Dame zu seiner Rechtfertigung eine zweite Schrift zu übersenden. Aber so groß war die Aufregung, welche die Nachricht von dem nunmehr declarirten Bruche Fenelon's mit Bossuet in allen kirchlichen Kreisen hervorrief, daß jener es für rathsam hielt, in einer am 2. August 1696 zu Issy veranstalteten Conferenz dem Erzbischof von Paris, dem Bischof von Chartres, dem Abbé Tronson und den Herzögen von Beauvilliers und von Chevreuse, seine an Frau von Maintenon gerichtete Apologie vorzulesen und zu erläutern.*) In derselben hatte Fenelon den Entschluß ausgesprochen, sich in aller Kürze durch eine Druckschrift wegen der streitig gewordenen Lehren vor aller Welt rechtfertigen zu wollen.

Frau von Maintenon hatte sich schließlich umsoweniger veranlaßt gesehen, sich mit Fenelon's Apologie unzufrieden zu erklären, als der Erzbischof von Paris sie versichert hatte, daß sich gegen dieselbe nichts Erhebliches

---

*) Das noch vorhandene Schriftstück ist (offenbar nachträglich) von Fenelon's eigener Hand mit der Aufschrift versehen: „Ein Aufsatz, worin gezeigt wird, daß ich das Buch des Bischofs von Meaux nicht gut heißen dürfe, und welchem die Frau von Maintenon auf Vorstellung des Erzbischofs von Paris ihren Beifall gegeben hat".

einwenden lasse. Aber auf jeden Fall mußte Fenelon sein gegebenes Versprechen erfüllen; und Frau von Maintenon sprach zugleich in Beziehung hierauf den bestimmten Wunsch aus, daß Fenelon die von ihm zu veröffentlichende Schrift nicht eher dem Druck übergeben möge, als bis der Erzbischof von Paris und der Abbé Tronson dieselbe geprüft und approbirt haben würden. Fenelon versprach diesem Befehle gehorsamst nachzuleben, arbeitete seine „Auslegung der Maximen der Heiligen über den inneren Weg" aus und schickte das Manuscript dem Erzbischof Noailles von Paris zur Prüfung zu.

Wie es scheint, war dieser über Fenelon's Ersuchen gerade nicht sehr erfreut, indem er fürchtete, hierdurch in die bedenkliche Differenz, die zwischen den beiden angesehensten Würdenträgern des Reiches immer drohender hervorzutreten begann, selbst hineingezogen zu werden. Er las das Manuscript und fand freilich an demselben nichts Einzelnes, was er als Irrthum hätte bezeichnen müssen; aber das ganze Werk war ihm mißfällig, es war ihm zu mächtig, er vermochte es kaum zu übersehen und schickte es darum an den Verfasser mit dem Bemerken zurück, daß er es zu weitläufig finde.

Fenelon, der, seines der Frau von Maintenon gegebenen Versprechens eingedenk, die Schrift nicht anders als in voller Uebereinstimmung mit dem Erzbischof von Paris veröffentlichen wollte, nahm daher das Manuscript nochmals zur Hand, strich und kürzte an demselben, was er nur zu streichen vermochte und schickte die Abhandlung hierauf in ganz neuer Gestalt dem Erzbischof zu, den er zugleich bat, an derselben Alles, was ihm einer Aenderung bedürftig erscheine, nach seinem Ermessen abzuändern und umzuschreiben. Hiermit sah sich nun der letztere von Fenelon für das ganze Werk gewissermassen verantwortlich gemacht. Indessen diese Verantwortlichkeit allein zu tragen, war ihm doch im höchsten Grade bedenklich. Daher ließ er das neue, bedeutend abgekürzte Manuscript nicht allein durch seinen ersten Generalvicar, den Abbé von Beaufort, sorgfältigst prüfen, sondern empfahl es auch Fenelon, als der Generalvicar nichts geradezu Anstößiges in der Schrift gefunden hatte, dringend, dieselbe doch vor der Veröffentlichung jedenfalls noch einem eigentlich gelehrten Theologen zur Prüfung zu unterbreiten. Seine Approbation der Abhandlung schriftlich zu erklären, weigerte sich übriges Noailles.

Um nun dem Verlangen des Erzbischofs Noailles in der vollkommensten Weise zu entsprechen, begab sich Fenelon (im December 1696) nach Paris und legte sein Manuscript dem Doctor der Sorbonne Pirot, dem offiziellen Censor aller theologischen Bücher und Thesen, den der Erzbischof Harlay einst mit dem Verhör der Frau von Guyon betraut

hatte, zur Durchsicht vor. Diese wurde in der Weise ausgeführt, daß Fenelon und Pirot, jeder mit einer Abschrift des Manuscripts in der Hand, in drei langen Sessionen dasselbe durchlasen. Auf den Wunsch Pirot's änderte Fenelon an seiner Arbeit Mehreres. Nachdem dieses geschehen war, erklärte Pirot, daß die Abhandlung eine wahrhaft goldene Schrift sei;*) und auch der Erzbischof Noailles äußerte sich jetzt über Fenelon's Arbeit in demselben Sinne.

Fenelon übergab daher jetzt das Werk seinem Freunde, dem Herzog von Chevreuse, zum Druck, infolge dessen dasselbe, nachdem der (sehr beschleunigte) Druck schon am 27. Januar zur Vollendung gekommen war, noch vor Ablauf des Januar 1697 mit königlichem Privileg im Buchhandel erschien.**) An demselben Tage, an welchem die Schrift der Oeffentlichkeit übergeben ward, erschien der Herzog von Beauvilliers im Palast des Königs, um diesem im Namen des Erzbischofs ein Exemplar derselben zu überreichen. Ein anderes Exemplar übersandte der Herzog ebenfalls im Namen des Verfassers an dem nämlichen Tage dem Bischof von Meaux, der sich damals in Versailles aufhielt.

---

§. 2.

Fenelon's Schrift: „Auslegung der Maximen der Heiligen über das innere Leben".

Fenelon's Buch erschien unter dem Titel:
Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure. Par Messire Francois de Salignac-Fenelon, Archevêque-Duc de Cambrai, Precepteur de Messeigneurs les Ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berry. — A Paris. MDCXCVII. Avec Privilege du Roi.

Das Büchlein umfaßte in seiner ersten Ausgabe 207 S. in 12 °. In dem Vorwort (Avertissement) spricht sich der Verfasser über den Charakter und die Tendenz seiner Schrift in klarster Weise aus. Die

---

*) Bausset berichtet in der Histoire de J. B. Bossuet, T. III, p. 295 nach einer Aufzeichnung des Kanzlers d'Agursseau: Il (Fénélon) éblouit en effet le Docteur Pirot, approbateur de cet ouvrage, qu'i l'appellait un livre d'or, où les limites du vrai et du faux étaient si exactement marquées, qu'on ne pouvait plus s'y méprendre.

**) Noch i. J. 1677 wurde das Buch auch zu Lyon, 1698 zu Amsterdam, 1799 zu Wesel gedruckt. Zahlreiche neue Ausgaben und Uebersetzungen erlebte das Buch im achtzehnten Jahrh.

eigentliche Heimat der neueren Mystik, die er vertreten will, sieht er (richtig) in Spanien.*) Der Grundgedanke derselben ist die Lehre von der uninteressirten Liebe.**) Doch steht diese Lehre mit der Mystik des Mittelalters und mit der Lehre der Kirchenväter im genauesten Zusammenhange, so daß sich die neuere Mystik aus einer schon mit den Anfängen der Kirche hervorgetretenen Tradition rechtfertigen läßt. In derselben sind allerdings vielerlei Ausschreitungen aus der rechten Bahn wahrnehmbar; allein der Faden der heilsamen Lehre ist doch nie unterbrochen worden; und Fenelon bezeichnet es nun als seine Aufgabe, die er sich gestellt, die gesunden Lehrsätze der Heiligen, d. h. der kirchlich sanktionirten Mystiker mit Ausscheidung alles Krankhaften in ihrer inneren Einheit und Lauterkeit vorzuführen. Dabei beruft er sich namentlich auf Franz v. Sales, und zwar in so ausführlichen und zahlreichen Citaten, daß aus denselben die ganze Lehre dieses Heiligen im Zusammenhang dargestellt werden könnte. Aber auch Johannes a. Cruce, der Cardinal Bona und viele Andere werden angezogen.

Das Buch beginnt mit einer Einleitung „über die verschiedenen Arten, wie man Gott lieben kann", an welche sich die eigentliche Abhandlung unmittelbar anschließt. Dieselbe ist in 45 Artikel abgetheilt, von denen jeder 2 Theile umfaßt: in dem ersteren (Vrai) wird die richtige in dem andern (Faux) die irrige oder mit Irrthümern versetzte Lehre der Mystiker dargestellt.

Das Thema der ganzen Abhandlung ist der Begriff der reinen Liebe (pur amour), unter welchem Begriffe Fenelon darstellt, was Andere als mystische Contemplation zu bezeichnen pflegen. Mit dem Wesen der

*) Espagne était remplie dans le siècle passé de tant de Saints d'une grâce merveilleuse.

**) Toutes les voies interieures tendent à l'amour pur ou desinteressé. Cet amour pur est le plus haut degré de la perfection chrétienne. Il est le terme de toutes les voies, que les Saints ont connu. Quiconque n'admet rien ou delà, est dans les bornes de la tradition. Quiconqne passe cette borne, est déjà égaré. Si quelqu'un doute de la verité et de la perfection de cet amoûr, j'offre de lui en montrer une tradition universelle et évidente depuis les Apôtres jusques à S. François de Sales sans aucune interruption. — La sainte indifference si loüée par S. François de Sales n'est que le desinteressement de cet amour, qui est toujours indifferent et sans volonté interessée pour soi même, mais toujours determiné et voulant positivement tout ce que Dieu nous fait vouloir par sa loi écrite et par l'attrait de sa grâce.

***) Quand je parle des saints auteurs, sagt Fenelon, je me borne à ceux, qui sont canonisez, ou dont la memoire est en bonne odeur dans toute l'église et dont les écrits ont été solemnellement approuvez après beaucoup de contradictions.

„reinen Liebe“ sieht daher Fenelon auch das Wesen der wahren Ruhe und des wahren Gebetes (oraison de silence, oraison de quiétude, oraison passive) gegeben (Max. Art. 21, 29). Von dem Begriffe der „reinen Liebe“ aus will Fenelon ein vollständiges und geschlossenes System der Lehre von dem habituellen Stande der in der reinen Liebe lebenden Seele, d. h. von der Vollkommenheit des inneren Christenlebens geben; denn alle inneren Wege laufen in die „reine Liebe“ aus. (Vorrede zu den „Maximen“.)

Fenelon unterscheidet die „reine Liebe“ von der „interessirten Liebe“, welche letztere eine Liebe des eigenen Interesses (interêt propre) ist, indem sie liebt, um Strafen zu entgehen und selig zu werden. Die „reine Liebe“ liebt Gott lediglich um seiner eigenen Herrlichkeit und um seiner eigenen Verherrlichung willen, weshalb in ihr allein eine vollkommene Abtödtung aller Selbstheit vorhanden ist. (Art. 34, 41, 43.) Das Leben in der „reinen Liebe“ ist ein „état habituel d'amour de Dieu, où ni la crainte de châtimens, ni le désir des récompenses n'ont plus de part, où l'on n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant.“ — Auch mit der interessirten Liebe kann der Christ selig, ja sogar ein Heiliger werden (Art. 3*); und nicht jeder ist zu dem Leben in der „reinen Liebe“ geschickt. (Art. 16.) Zur letzteren gelangen nur wenige hervorragende Seelen (âmes éminentes, Art. 8). Die Erkenntniß und das Wesen dieser reinen Liebe ist in der Kirche zu allen Zeiten vorhanden gewesen, hat aber immer nur in der Form einer geheimen Oekonomie bestanden, nach welcher die vollendeten Gläubigen ihre Erkenntniß immer nur den empfänglichen Gemüthern mittheilten (Art. 44: „Les pasteurs et les saints de tous les temps avaient eu une espèce d'économie et de secret pour ne parler du pur amour qu'aux âmes à qui Dieu en donnait déjà l'attrait et la lumière; que cette doctrine était la simple et pure perfection de l'évangile marquée dans toute la tradition; mais que les anciens pasteurs ne proposaient d'ordinaire au commun des justes, que les pratiques de l'Amour intéressé proportionnées à leur grâce“.) Fühlt es daher der Christ, daß er im Streben nach der reinen Liebe zu dieser doch nicht gelangen kann, so hat er sich auf die Stufe der interessirten Liebe zurückzubegeben, um in ihr sich in der Gottseligkeit zu üben.

---

*) F. sagt in diesem Artikel: que l'amour de Dieu, qui est mélangé du motif de l'intérêt propre, a fait néanmoins dans tous les siècles un grand nombre de saints, et que la plupart même des saints ne parviennent jamais en cette vie au pur amour.

Zum Leben in der reinen Liebe gelangt der Mensch allein durch die Gnade, welche jedoch der Mensch durch seine freie Mitwirkung unterstützen muß, damit das Werk der Gnade an ihm wirklich geschehen könne*.)

Die wesentliche Voraussetzung für das Leben in der reinen Liebe ist das Leben in der bestehenden Ordnung der Kirche (dans la discipline présente, Art. 38). Auch diejenige Seele, welche zur Vollkommenheit der reinen Liebe gelangt ist, hat ihren geistlichen Oberen blindlings (aveuglément) zu folgen.

Indem daher die reine Liebe eine Vollkommenheit ist, zu der sich in empfänglichen Seelen das in den Ordnungen der Kirche erwachsene Leben erhebt, so muß für die höhere Sphäre die reine Liebe dieselbe Bedeutung haben, welche in der niederen Sphäre des religiösen Lebens der interessirten Liebe eignet. Hieraus folgt: 1) die reine Liebe ist es, welche den Menschen rechtfertigt, indem der Vollkommenheit der reinen Liebe die Vollkommenheit der Liebe Gottes entspricht, welche sich dem Menschen zuwendet; und 2) die reine Liebe ist verdienstlich, ja „die Uebung der reinen Liebe ist der verdienstlichste aller Acte der christlichen Gerechtigkeit" (Art. 45).

Die reine Liebe ist diejenige Liebe, welche von dem Motiv der Hoffnung auf die ewige Seligkeit vollständig abgetrennt ist, welche darum Gott auch dann lieben würde, wenn derselbe wollte, daß die Seele in alle Ewigkeit die Qual der Verdammniß erleiden sollte. In der reinen Liebe liebt darum die Seele Gott auch dann, wenn Gott nicht wüßte, daß die Seele ihn liebt.

„Allerdings", sagt Fenelon, „ist die Voraussetzung, daß Gott die ihn liebende Seele ewig unselig machen sollte, wegen der Verheißungen des Evangeliums objectiv unmöglich; allein die Dinge, welche auf Seiten der Objecte nicht getrennt werden können, können vollkommen getrennt sein auf Seiten der Motive. Es ist nicht möglich, daß Gott nicht die Seligkeit der ihm ergebenen Seele sei; aber die Seele kann ihn mit solcher Uneigennützigkeit lieben, daß ihr Blick auf Gott, in wiefern er Seligmacher ist, die Liebe, die sie zu ihm fühlt, ohne an sich zu denken, um nichts vermehrt, so daß sie ihn eben so sehr lieben würde, auch wenn er ihre Seligkeit nicht sein sollte". (Art. 2.)

Allerdings darf die Seele Gott auch darum lieben, weil Gott will, daß sie ihre Seligkeit wolle. „Gott will, daß ich ihn wolle, insofern er mein Gut, mein Lohn ist. Object und Motiv sind verschieden. Das

*) Art. 11: Il est vrai, qu'on doit se préparer à recevoir la grace et l'attirer en soi, mais on ne doit le faire, que par la coopération a la grace même.

zu ihrer Vollendung dasselbe Werk verrichtet, was Christus für ihre Erlösung am Kreuze überhaupt vollbracht hat.

Die Wirkung dieses Opfers ist einerseits die Rechtfertigung und Reinigung der Seele in einem solchen Umfange, daß dieselbe des Fegfeuers nicht mehr bedarf (Art. 8, 41); und andererseits der Eintritt der Seele in die vollkommene Ruhe, die sie in ihrer Einigung mit Gott hat. Diese Einigung ist als ein habitueller Zustand der Einheit mit Gott zu fassen, in welchem für die Seele nun ein ganz neues Leben beginnt. Ihre eigene Selbstheit hat die Seele jetzt soweit aufgehoben, daß alle aus ihr selbst hervorgehenden Willensregungen und alle Reflexionen über sich selbst aufhören. Die Seele weiß nicht einmal bestimmt (par une décision formelle), daß sie in einen neuen Stand eingetreten ist, weshalb sie bereit ist, das Gegentheil anzunehmen, sobald ihr Seelenführer es ihr sagt (Art. 45); und sie will nur noch, was Gott bewirkt, daß sie wolle (Art. 17). Alle Acte der Seele sind in dieser heiligen quiétude so einfach und gleichförmig, daß sie wie ein einziger Act erscheinen. Die Seele empfängt von Gott Eindrücke verschiedener Art, aber alle werden ohne eigenes Interesse hingenommen. Die in Gott ruhende Seele ist wie ein Wasser, welches die Bilder der verschiedensten Dinge in sich aufnimmt, ohne dadurch erregt oder verändert zu werden. Auch das Gebet der in Gott ruhenden Seele ist ein anderes, als es vordem war, indem sich dieselbe über ihr Gebet gar keine Rechenschaft zu geben vermag. Ihr Gebet ist eine „oraison passive, oraison de quiétude“, wie ihre Contemplation eine „contemplation passive“ geworden ist. Dieses schließt jedoch nicht aus, daß die Seele nach wie vor ihre gewohnten Andachtsübungen verrichtet. Allerdings bedarf sie derselben nicht mehr; da aber die Unterlassung der gewöhnlichen Andachtsübungen für die auf der niederen Stufe religiösen Lebens stehenden Seelen verderblich sein könnte, so hat sie dieselben (jedoch ohne règle gênante) zu verrichten. (Art. 36.) — Der Gebrauch der heiligen Schrift und anderer geistlicher Bücher ist, da die reine Liebe der lauterste und unmittelbarste Quell der Erkenntniß ist, nur dann für dieselbe vorübergehend nöthig, wenn dieses innere Licht in ihr sich zeitweilig verdunkelt.

Die Ruhe der vollendeten Seele, welche in die reine und direkte Contemplation Gottes eingetreten ist, ist wesentlich Passivität. Unter derselben ist nicht etwa das Aufhören jeder Thätigkeit des freien Willens zu verstehen. Vielmehr übt die Seele im Zustande der reinen Liebe völlig freie und verdienstliche Willensthätigkeiten aus, welche Gott bewirkt hat, nur enthält sich die Seele aller „actes empressés et inquiets“; durch welche sie etwa der Gnade zuvorkommen und eine un-

ruhige und interessirte Sorge an ihrem Seelenheil bethätigen möchte (Art. 29).

Der passiven Ruhe der Seele, welche durch alle Gegensätze hindurchgegangen und zu einer reinen und unmittelbaren Contemplation vorgedrungen ist, in der sie für ihre Beziehung zu Gott keiner Vermittlung und Stütze mehr bedarf, entspricht die Art, in welcher das göttliche Wesen nunmehr zu ihr in Beziehung steht. „Die reine und direkte Contemplation ist negativ, insofern sie sich freiwillig mit keinem sinnlich wahrnehmbaren Bilde, keinem unterscheidbaren und nennbaren Begriffe von Gott, mit keiner begränzten Idee von Gott beschäftigt, sondern über Alles, was begränzt, unterschieden und wahrnehmbar ist, hinausgeht, um nur in der abstracten Idee des unbegränzten und unbeschränkten Wesens Gottes auszuruhen. Diese Idee (der allgemeinen Einheit alles Seins), obwohl von Allem was gedacht und begriffen werden kann, sehr verschieden, ist doch sehr reell und positiv. Auch hindert die Einfachheit dieser Idee, deren Wesen rein immateriell ist, und nichts mit den Sinnen und der Einbildungskraft zu thun hat, die Contemplation nicht, sich alle einzelnen Attribute Gottes als Objecte zu setzen; denn die Wesenheit ohne die Attribute wäre nicht mehr Wesenheit und die Idee des vollkommensten Wesens schließt in ihrer Einfachheit auch die unendlichen Vollkommenheiten dieses Wesens in sich ein. Diese Contemplation hindert daher auch die Seele nicht, auf verschiedene Weise die drei göttlichen Personen zu betrachten; denn eine Idee, so einfach sie auch sein mag, kann doch mehrere von einander unterschiedene Objecte der Betrachtung darbieten. (Art. 27).

Die reine Contemplation richtet sich aber auch auf alle Dinge, welche überhaupt der reine Glaube ihr als Object darbietet, — nur daß alles Reflectiren dabei ausgeschlossen ist; und wennschon die Akte der Contemplation, welche sich unmittelbar auf Gott selbst beziehen, hinsichtlich ihres Objectes die vollkommeneren sind, so sind doch die auf solche Objecte, die Gott uns darbietet und mit denen wir uns infolge eines Eindrucks der Gnade beschäftigen, gerichteten Akte nicht weniger rein und nicht weniger verdienstlich (Art. 27).

Die passive Contemplation hat daher auch eine bestimmte Anschauung von der Menschheit Jesu und von allen in ihr ruhenden Geheimnissen und Verdiensten. Jedoch beschäftigt sie sich mit derselben nicht mit Reflexion und Raisonnement, um aus jedem Geheimniß Folgerungen abzuleiten, sondern sie ist auf die verschiedenen Objekte, welche sich ihr in der Menschheit Jesu darbieten, mit einer vue simple et amoureuse gerichtet.

Nur in zwei Fällen ist die Seele des Blickes auf den Erlöser be-

raubt, nämlich in dem eben erwachenden Eifer der Contemplation, in welchem die Seele, ohne zerstreut und in die frühere Meditation zurückgeworfen zu werden, sich noch nicht mit unterschiedenen Anschauungen zu befassen vermag und daher von ihrer Neigung zur inneren Sammlung ganz absorbirt ist; und sodann in den letzten und schwersten Erprobungen, unter denen Gott sie das Opfer ihrer Seligkeit darbringen läßt. Da entschwindet der Erlöser ganz ihrem Blicke. Im Uebrigen aber sind es gerade die von der Meditation zur Contemplation hindurchgedrungenen und in der reinen Liebe am meisten geförderten Seelen, welche sich mit dem Erlöser am Eifrigsten beschäftigen. Sie reden und verkehren mit ihm, wie die Braut mit dem Bräutigam, und öfters sehen sie in sich gar nichts Anderes als Ihn. „Freilich wird der Erlöser in dem Herzen der Vollendeten etwas so Innerliches, daß sie sich gewöhnen, ihn nicht sowohl als ein ihnen äußerlich gegenüberstehendes Object als vielmehr als das innere Princip ihres eigenen Lebens anzusehen." (Art. 28).

Der passive Charakter der Contemplation schließt daher nicht aus, daß die Seele in derselben alle Akte der fides explicita verrichte; und ebenso wenig ist derselben die Uebung der einzelnen Tugenden fremd. Freilich eignet der Seele in ihrer Vollendung eigentlich nur eine Tugend, indem sie sich schlechthin von der reinen Liebe bestimmen läßt; aber in ihrer Richtung auf die verschiedenen Objecte stellt sich diese eine Tugend als eine Fülle der verschiedensten Tugenden dar, so daß die Seele in ihrer Passivität, ohne aus ihrer Einfachheit herauszugehen, alle einzelnen Tugenden ausübt. Dabei aber will sie nicht die Tugend als Tugend, sie will die Tugenden nicht, weil sie schön sind und den Menschen zieren, sondern weil sie von Gott gewollt sind. Die in der reinen Liebe lebende Seele hat sich von der Selbstsucht befreit, nicht um rein zu sein, und schmückt sich mit Tugenden, nicht um schön zu sein, sondern lediglich um den Bräutigam zu gefallen. Denn hätte derselbe an der Häßlichkeit Gefallen, so würde sie dieselbe ebenso lieben. Man kann daher sagen, daß die Seele in ihrer passiven Contemplation die Liebe nicht als ihre eigene Vollkommenheit und Wohlfahrt, sondern nur darum will, weil Gott dieselbe will.

Auf die Höhe ihrer Vollkommenheit gelangt die Seele zur Transformation und Vereinigung mit Gott (welche die Mystiker auch les noces spirituelles nennen). Diese besteht darin, daß die Seele 1) Gott allein um seiner selbst willen ohne Vermittlung eines interessirten Motivs liebt; daß sie 2) ihn ohne discursive Verstandesoperation denkt, und daß sie 3) Gottes Willen thut ohne dazu bestimmte Formeln zu gebrauchen sans un certain arrangement de formules). Daher geht die Vereinigung

Gottes und der Seele im Willen der letzteren durch die reine Liebe vor sich (Art. 40—41).

In diesem Stande erfreut sich die Seele vollkommener Reinheit, indem sie — abgesehen von den täglich vorkommenden läßlichen Sünden, welche die Uebung der Liebe sofort verschwinden macht, — ohne allen Schmutz der Sünde ist, und daher, ohne des Fegfeuers nach dem Tode zu bedürfen, sofort in den Himmel eingehen kann.*)

Auch gelangt die Seele durch ihr Leben in der reinen Liebe oft zu einer Erleuchtung, welche bei den Gelehrten der Kirche, denen die Erfahrung des Inneren abgeht, in der Regel vergebens gesucht wird. Dadurch wird jedoch die Seele nicht der Pflicht überhoben, sich der Autorität der Kirche vollständig zu unterwerfen.**) —

Mit dieser Hinweisung auf die Unantastbarkeit der kirchlichen Autorität und auf die Bedeutung, welche demselben für das religiöse Leben eignet, schließt Fenelon die Explication seiner Maximen, in denen die quietistische Mystik allerdings von den bei Frau von Guyon u. A. vorkommenden

*) Art. 41: Elle (nämlich l'âme) est dans une pureté entière, c'est à dire sans aucune souillure de péché (excepté les péch z quotidiens, que l'exercice de l'amour peut effacer aussitôt), et par conséquent elle peut sans passer par le Purgatoire entrer dans le ciel, où il n'entre rien de soüillé. Car la concupiscence, qui demeure toujours en cette vie, n'est point incompatible avec cette entière pureté, puisqu 'elle n'est point un peché ni une souillure de l'ame.

**) In einer den Schluß des ganzen Buches bildenden Conclusion de tous ces Artikles (S. 205—207) recapitulirt Fenelon die wesentlichsten Gedanken seiner Abhandlung in folgender Weise:

La sainte indifference n'est que le desinteressement de l'amour. Les épreuves n'en sont que la purification, L'abandon n'est que son exercice dans les épreuves. La desappropriation des vertus n'est que le depouillement de toute complaisance, de toute consolation et de tout interêt propre dans l'exercice des vertus par le pur amour. Le retranchement de toute activité n'est que le retranchement de toute inquiétude et de tout empressement interessé par le pur amour. La contemplation n'est que l'exercice simple de cet amour reduit à un seul motif. La contemplation passive n'est que la pure contemplation sans activité ou empressement. L'état passif n'exclut ni l'action réelle ni les actes successifs de la volonté ni la distinction specifique des vertus par rapport à leurs objets propres, mais seulement la simple activité ou inquiétude interessée. C'est un exercice paisible de l'Oraison et des vertus, par le pur amour. La transformation et l'union la plus essentielle ou immediate n'est que l'habitude de ce pur amour, qui fait lui seul toute la vie intérieure, et qui devient alors l'unique motif de tous les actes déliberez et méritoires; mais cet état habituel n'est jamais ni fixe ni invariable, ni inamissible. Verus amor recti, comme dit saint Leon, habet in se apostolicas auctoritates et canonicas sanctiones. Mit diesen Worten schließt das Buch ab.

Extravaganzen gesäubert und in sich geklärt erscheint, in denen aber doch eine Anschauung und Lehre vom Wesen der christlichen Vollkommenheit und von dem zu ihr führenden Wege dargelegt wird, nach welcher die Gestaltung des vollkommenen Christenlebens durchaus auf sich selbst und auf seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott beruht, so daß die kirchliche Autorität demselben in Wahrheit mehr und mehr eine fremde Autorität wird, der es auf dem Wege der Mystik innerlich entwächst.

---

§. 3.

Literärischer Kampf Bossuet's mit Fenelon.

Als Bossuet das Buch Fenelon's aus der Hand des Herzogs von Beauvilliers empfangen und es durchgesehen hatte, erkannte er es sofort, daß er hier vor einem Ereigniß in der Kirche stehe, zu dem er die rechte Stellung erst noch gewinnen müsse. Er blieb noch zwei Tage in Versailles, ohne jedoch bei dem König und dessen Umgebung das Geringste über das Buch zu äußern. Von Versailles begab er sich sodann nach Paris, wo er vierzehn Tage blieb, das Buch sorgfältig studirte und sich zu demselben Notizen machte. Daß Fenelon's „Maximen der Heiligen“ mit den Artikeln von Issy in Widerspruch stünden und daß dieser Widerspruch auch Jedermann klar gemacht werden könnte, war ihm ganz unzweifelhaft;*) aber schwer war die Frage, wie dem König über Fenelon's Ketzerei die Augen aufzuthun wären, ohne daß derselbe gegen seine ganze fromme Umgebung und somit auch gegen ihn den Bischof von Meaux selbst, mit einem folgenschweren Argwohn und Mißtrauen erfüllt würde. Frau von Maintenon hatte nämlich, was Bossuet recht wohl wußte, vor dem König alles das, was seit den Conferenzen von Issy vorgekommen war, geheim gehalten, indem sie die Hoffnung hegte,

---

*) Namentlich waren es folgende Artikel von Issy, mit denen Bossuet das Buch Fenelon's im Widerspruche fand: Art. 5. „Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir, désirer, et demander explicitement son salut éternel.“ — Art. 9. „Il n'est par permis à un chrétien d'être indifférent pour son salut.“ — Art. 20. „Il n'y a point de traditions qui sont reconnues par toute l'Eglise, et dont l'autorité est decidée par le concile de Trente. La proposition contraire est erronée, et les prétendues traditions apostoliques secrètes seraient un piège pour les fidèles, et un moyen d'introduire toutes sortes de mauvaises doctrines.“ — Art. 31. „Il ne faut point permettre aux âmes que Dieu tient dans les épreuves, d'acquiescer à leur d'esespoir et damnation apparente.“

die Prälaten würden ihre Differenzen unter sich schon beizulegen wissen. Damit daher die dem König in aller Kürze über Fenelon's Buch zu machenden Eröffnungen denselben nicht ganz unvorbereitet träfen, mußte mit ihm planmäßig verfahren werden, und Bossuet wußte es der Frau von Maintenon ohne Mühe klar zu machen, in welcher Weise hierbei vorzugehen sei.

Bossuet hatte seinen Plan, nach welchem gegen den König operirt werden sollte, auf die Wahrnehmung des außerordentlichen Eindruckes gegründet, den Fenelon's Buch, überall, wo es gesehen wurde, sofort hervorrief.

Diejenigen Freunde des Erzbischofs, welche über die bisherige stille Controverse desselben mit Bossuet unterrichtet waren, suchten allerdings ihrer Umgebung die Meinung beizubringen, daß es sich hier nur um die den kirchlichen Glauben gar nicht berührende Frage handele, ob die vollkommene Liebe die Hoffnung der ewigen Seligkeit einschließe oder ob die von aller Selbstsucht gereinigte, wirklich uninteressirte Liebe von dem Gedanken an die himmlische Seligkeit unabhängig und frei sein müßte. Allein es waren nur wenige, welche die Sache so anzusehen vermochten; die große Menge aller Derer, welche an den religiösen Fragen der Zeit theilnahmen, sahen in dem Buche des bis dahin so hochgefeierten Erzbischofs theils lächerliche Träumereien, theils offenbare Ketzereien, über welche in zahlreichen publicistischen Auslassungen ohne Scheu der Stab gebrochen wurde.

Daher begab sich zunächst der damalige Staatssecretär (nachheriger Kanzler von Frankreich) Herr von Pont Chartrain zum König, um denselben pflichtmäßig darauf aufmerksam zu machen, welchen Widerspruch Fenelon's Buch von den Maximen der Heiligen aller Orten herrvorrufe.

Sodann erschien der Erzbischof von Rheims in den Versailler Kreisen, und redete laut, selbst im Beisein des Königs, davon, daß diese neueste Schrift des Erzbischofs von Cambrai, über welche soviel gesprochen werde, ein von Ketzereien strotzendes und darum verdammliches Machwerk sei.

Schließlich erschien dann Bossuet selbst beim König und bat denselben um Gnade dafür, daß er ihm den Fanatismus Fenelon's (le fanatisme de son confrère) nicht früher aufgedeckt habe!

König Ludwig XIV. hatte niemals zu Fenelon sonderliche Zuneigung gefühlt. Das ganze Wesen des tief innerlichen, ernsten und gegen sich selbst so strengen Priesters war ihm nie sympathisch gewesen; aber gegen die Rechtgläubigkeit des Prälaten, dem er die Erziehung des Erben seiner Krone anvertraut hatte, war nie in ihm der geringste Zweifel erwacht. Mit Entsetzen hörte daher jetzt der König, welcher Täuschung er sich hin-

gegeben habe, indem man ihm erzählte, daß unter den Häuptern der Kirche seines Königreiches Streitfragen über die Lehren der Kirche aufgetaucht wären, daß einer derselben aus Hoffart und Eitelkeit einer in Rom bereits gerichteten Ketzerei sich in die Arme geworfen habe und daß aus derselben für die Einheit und Ruhe der katholischen Kirche Frankreichs die größte Gefahr erwachsen könne. Sofort stand daher sein Entschluß fest, den ihm ohnehin längst widerwärtig gewordenen Erzbischof von Cambrai durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel unschädlich zu machen; und in der Umgebung des Königs hörte man alsbald den hohnlachenden Widerhall des ungewöhnlichen Unmuthes, den derselbe über Fenelon kundgab.

Fenelon wurde hiervon durch seine Freunde benachrichtigt; aber derselbe konnte es gar nicht verstehen, wie es möglich sei, daß sein von ihm mit gutem Gewissen und in bester Absicht geschriebenes und von kirchlichen Autoritäten approbirtes Buch öffentliche Mißbilligung finden könne. Er begab sich daher im Anfange des Februar selbst nach Versailles, wo er sich nun allerdings überzeugen mußte, daß die Stimmung des Hofes gegen ihn, wegen der in seinem Buche dargelegten Ketzereien, eine durchaus feindselige geworden war.

Seltsamer Weise mußte er es dabei auch wahrnehmen, daß gerade ein Satz des Buches, der ihm sebst fremd war, von den Gegnern als erwünschter Anlaß benutzt wurde, um den ganzen Inhalt des Buches verdächtig zu machen. Es war dieses eine Aeußerung über die unwillkürliche Angst Christi am Kreuze, welche (später unter den von Innocenz XII. verworfenen 23 Propositionen als 13. aufgezählt) so lautete: „La partie inférieur de Jesus-Christ sur la croix ne communiquait pas à la supérieure son trouble involuntaire.“ — Dieser Satz hatte sich allerdings in Fenelon's Manuscript bei dem Beginn des Drucks als eine offenbar nachträglich gemachte Randbemerkung vorgefunden, war aber nicht von Fenelon's Hand geschrieben, und die Verantwortung dafür, daß sich der Satz in dem Buche vorfand, fiel lediglich dem Herzog von Chevreuse zu, welcher den Druck des Manuscriptes besorgt und beaufsichtigt hatte. Fenelon gab hierüber in Versailles die bestimmteste Auskunft, indem er zugleich ganz unzweideutig erklärte, daß er den fraglichen Satz entschieden verwerfe. Allein derselbe stand nun einmal in dem Buche, und die Theologen des Erzbischofs von Paris konnten jetzt, mit Bezugnahme auf denselben, kühlen Herzens erklären, daß der Text des Buches mit den in demselben sich vorfindenden Irrthümern ihnen nicht vorgelegen habe, daß dasselbe daher auch nicht in der vorliegenden Gestalt von ihnen approbirt worden sei.

Für Fenelon begann jetzt eine schwere, sorgenvolle Zeit seines Lebens, in welcher derselbe jedoch die Stärke seiner Ergebung in Gott und den unzerstörbaren Frieden seines Herzens in wunderbarer Weise bewährte. Er mußte es täglich hören und sehen, wie er verlästert und verspottet wurde, und wie diejenigen, die sich einst seine Freunde genannt hatten, ihn nicht mehr kennen wollten;*) aber das Bewußtsein, daß er Nichts als die Wahrheit und die Ehre Gottes wolle und gewollt habe, machte ihn fröhlich und unverzagt. Gerade in dieser Zeit mußte er es erleben, daß eine Feuersbrunst seinen Palast mit allen Geräthschaften, Büchern und Papieren vernichtete, wobei alle seine kostbaren Manuscripte zu Grunde

*) Einer der wenigen ihm treu gebliebenen Freunde, der Abbé Brisacier, schrieb damals an Fenelon: „Untröstlich bin ich, Monseigneur, wegen alles dessen, was ich täglich von Leuten aus allen Ständen gegen das Buch sagen höre, das Ihren Namen trägt, und welches mich, sobald ich seinen Titel und Zweck, sowie die Art, wie es herauskam, kennen lernte, in die größte Niedergeschlagenheit versetzte, weil ich Ihnen so ganz und innig ergeben bin. Denn ich sah gleich die schlimmen Folgen voraus, die es für Sie haben wird; wenn man auch von der scharfen Kritik über die Lehre, die es enthält, wegsehen will. Mein Schrecken war nicht grundlos; was ich befürchtete, trifft täglich vor meinen Augen ein. Da ich bisher immer für einen ihrer treuesten Verehrer galt; da ich, ehe Ihr Buch herauskam, Sie gegen alle wider Ihre Person ausgestreuten Gerüchte immer redlich vertheidigte, so glauben nun viele Leute, die Frage an mich thun zu dürfen, wie Sie sich doch hätten entschließen mögen, über eine so bedenkliche Materie zu schreiben, und warum Ihre besten Freunde Sie nicht davon abgelenkt hätten? Man macht sich ein Geschäft daraus, mir eine Menge von Dingen zu hinterbringen, die ich schon zu meinem Kummer von selbst bemerkt habe. Man berichtet mir von allen Seiten her und ich sehe es zum Theil mit eigenen Augen, daß Prälaten, denen man sicher keine Abneigung zur Last legen kann, sehr vernünftige Geistliche, eifrige Seelsorger, geschickte Doctoren, Vorsteher von Klöstern und Weltpriesterhäusern, sehr achtungswürdige Weltleute, welche in geistlichen Dingen sehr bewandert sind und bis jetzt ganz für Sie eingenommen waren, sich nicht enthalten können, im Geheimen oder auch laut zu sagen, daß Sie in dieser Sache wenige Anhänger haben; wie sich denn auch wirklich Niemand vorfindet, der Sie in der Form oder Hauptsache zu vertheidigen wagt. Ihre besten Freunde sind, ohne es Sie merken zu lassen, voll Kummers darüber, daß Sie sich auf eine Bahn gewagt haben, von der Sie niemals wieder mit wahrer Zufriedenheit würden abtreten können, zu deren Betretung Sie aber auch keineswegs die Ehre Gottes, die dabei leiden wird, verbunden habe. — Dies, Monseigneur, ist das vorläufige Urtheil des Publikums, welches ich wider meinen Willen, wo ich nur gehe oder stehe, hören muß. Glaubwürdige Leute, welche am Hofe waren, versichern, daß man daselbst ebenso sehr als zu Paris aufgebracht ist, obwohl man aus einem gewissen Respekt noch immer an sich hält und sich nur leise und mit halben Worten gegen einander ausspricht. Dieses Geflüster kann aber gar leicht zu einem lauten Ausbruch werden, und geschieht dieses, so wird man es aus gar vielen Gründen, namentlich aber wegen der hohen Stellung, die Sie in der Kirche und im Staate einnehmen, sehr zu beklagen haben."

gingen. Fenelon befand sich damals zu Versailles, wohin ihm der Abbé von Langeron diese Trauerkunde brachte; aber in heiterer Ruhe antwortete Fenelon: „Es ist doch gut, daß der Brand nur mein Haus und nicht auch die Hütte eines armen Bauern ergriffen hat.“

Schlimmer aber wurde seine Situation, als Bossuet, der hervorragendste Vertreter der kirchlichen Autorität im ganzen Königreich, in offener Polemik gegen ihn hervortrat. Dieses geschah, als Bossuet seine Schrift: Instructions sur les états d'oraison veröffentlichte.

Bossuet hatte an derselben volle achtzehn Monate gearbeitet. In dieser Zeit hatte er sich in das Studium der älteren sowie der quietistischen Mystik eifrigst vertieft. Unter den letzteren waren es die Schriften der Theresia von Jesus, des Johannes vom Kreuze, des Franz von Sales, des Molinos, Malavals, Falconis, Lacombes und der Frau von Guyon, mit denen er sich besonders beschäftigt hatte.

Aus diesem Studium, das ihm früher ganz fern gelegen hatte glaubte Bossuet viel gewonnen zu haben. Unerschütterlich stand jetzt in ihm die Ueberzeugung fest, daß es sich in seinem Kampfe mit Fenelon um nichts anderes als um das Christenthum selbst handelte. Denn in der Lehre Fenelon's und der diesem wahlverwandten Mystiker erkannte er eine Auffassung des christlich religiösen Lebens, nach welcher für dasselbe die mittlerische Wirksamkeit Christi schließlich alle Bedeutung verlor. Auf den Höhen der Contemplation sah er den Namen Christi geradezu ausgelöscht.*) Allerdings wollte er die Contemplation mit allem, was die Quietisten über die Vernichtigung der Seele und über das passive Herzensgebet lehrten, gelten lassen, wenn damit nur vorübergehende Zustände der Seele gemeint sein sollten. Nach denselben aber müsse die Seele zu den kirchlichen Akten des Glaubens und der Andacht zurückkehren. Außerdem sah er in der quietistischen Mystik nach allen Seiten hin die bedenklichsten Verirrungen. Den christlichen Gottesbegriff insbesondere fand er in eine platonische Gottesidee, in die Idee eines vollkommenen, absoluten Gottes ohne ethisches Leben umgesetzt.**)

*) Später, in seiner Antwort auf die 4 Briefe Fenelon's hält Bossuet demselben sehr scharf vor: Osez vous nier selon vos principes, que pour exercer le pur amour, que vous nous vantez, il ne faille aimer, comme si l'on était sans redemption, sans Sauveur, sans Christ, et protester hautement, que quand tout cela ne serait pas, et qu'on oublierait encore la providence, la bonté, la miséricorde de Dieu, on ne l'aimerait ni plus ni moins?

**) Bossuet sagt später in seiner Antwort auf die 4 Briefe Fenelon's: Une religion qui se bornerait à ne contempler Dieu que sous le rapport de sa toute perfection, sans l'invoquer sous le rapport de sa toute bonté, ne serait plus le christianisme; ce ne serait même pas une religion, ce ne serait qu'une sorte de Platonisme théologique.

Der Gedanke einer Liebe zu Gott ohne das Verlangen der Seligkeit in Gott theilhaftig zu werden, erschien ihm ganz monströs*), und was Falconi und Molinos von dem einmaligen, unwiederholbaren Akte des Glaubens an Gott sprachen, der in die Ewigkeit hineinreichen sollte, schien ihm nichts anderes als eine Verwechselung des Diesseits und Jenseits zu sein, indem unter den Zerstreuungen des irdischen Lebens ein solcher Seelenzustand gar nicht als möglich gedacht werden könnte**).

Von diesen Gedanken aus hatte Bossuet seine Schrift verfaßt. Dieselbe sollte eigentlich nur der erste Theil eines viel weitschichtiger angelegten Werkes sein; allein die Zeit und die Umstände drängten zur Veröffentlichung. Er übersandte das Manuskript am 27. März 1697 dem Papste, der ihm unter dem 6. Mai in sehr anerkennenden Ausdrücken antwortete.***) Allerdings mahnte der Erzbischof von Paris vor einer allzu eiligen Veröffentlichung der Schrift ab, ertheilte aber doch der Abhandlung seine Approbation. Das letztere that auch der Bischof von Chartres. Indem sich daher Bossuet von dem Bekanntwerden dieser allerdings mit großem Fleiße ausgearbeiteten, jedoch in ihren Referaten keineswegs zuverlässigen Schrift einen entscheidenden Erfolg versprach, so ließ er dieselbe im Anfang des Sommers 1697 unter dem Titel: Instruction sur les états d'oraison, où sont exposées les erreurs des faux Mystiques. Avec les Actes de leur condamnation — mit dem Briefe des Papstes und den Approbationen des Erzbischofs von Paris und des Bischofs von Chartres im Druck erscheinen.

Bossuet hatte es sich zur Aufgabe gemacht in seiner (zehn Bücher umfassenden) Abhandlung die Extravaganzen der älteren Mystik nachzuweisen, die der Berichtigung bedürften. Zu diesem Zwecke zog er jedoch nur solche Mystiker an, welche von der Kirche nicht kanonisirt worden waren. Die Mystik einer Theresia von Jesus, eines Johannes vom Kreuze und Franz von Sales suchte er als völlig rechtgläubig zu rechtfertigen. Die Schriften, mit deren Widerlegung er sich hauptsächlich befaßte, waren die des Molinos, Malaval's, der Frau von Guyon und Falconi's.

Er erkannte es an, daß die Liebe es sei, welche dem christlichen Leben Bestand und Charakter gäbe, denn durch die Liebe werde der Mensch gerechtfertigt. Aber dabei betonte er gegen Fenelon, daß diese rechtfertigende Liebe des Christen nur als eine Wirkung der in dem

*) Ebendaselbst En effet il n'est pas plus possible à la charité de n' avoir pas le désir de jouir de Dieu qu' à la nature de ne pas vouloir être heureuse continuellement en tout acte et sous interruption.

**) Instruction sur les états d'oraison I, 12—24: Tout acte (dieses irdischen Lebens) est passager de soi; un acte perpétuel est un act de l'autre vie.

***) Die Briefe Bossuet's und des Papstes s. bei Phelippeaux, I, S. 234—237

Erlösungswerke Jesu Christi manifestirten Liebe Gottes gedacht werden könne („Lasset uns Ihn lieben, denn Er hat uns zuerst geliebt"); und daneben ließ Bossuet durch alle seine Ausführungen den ernsten Gedanken hindurchklingen, daß er befürchten müsse, Fenelon wolle die Einigung der gläubigen Seelen mit Gott auf ihrer höchsten Stufe von jedem wirklichen Zusammenhang mit dem Erlösungswerke Jesu Christi ablösen. — Dabei hatte Bossuet auch die Schriften der Frau von Guyon berücksichtigt und hatte (jedoch ohne über die Person der Verfasserin ein Urtheil zu fällen) zahlreiche Stellen aus denselben hervorgehoben, um diese als bedenklich oder verwerflich nachzuweisen.

Bossuet's Schrift war kaum erschienen, als die öffentliche Meinung in Frankreich dieselbe als einen glänzenden Sieg des gelehrten Kirchenfürsten über den bethörten Erzbischof von Cambrai verherrlichte. Aber im Kreise der Jesuiten wußte man es gar wohl einzusehen, daß ein Sieg über Fenelon dem Interesse der Kirche sehr wenig frommen könne. Daher hatte der Pater la Chaise schon unmittelbar nach dem Erscheinen „der Maximen der Heiligen" bei Bossuet den Versuch gemacht, ein offenes Zerwürfniß zwischen diesem und Fenelon zu verhindern; und Bossuet hatte ihm das Versprechen gegeben, daß er Fenelon, „als seinem vertrautesten Freunde," bezüglich der „Maximen der Heiligen" seine Bemerkungen freundschaftlich mittheilen wollte. Fenelon hatte daher gehofft, hierdurch eine sehr erwünschte Gelegenheit zu seiner gründlichsten Rechtfertigung zu erhalten. Allein die Sache gestaltete sich anders.

Ziemlich um dieselbe Zeit hatte Fenelon an Frau von Maintenon das Ersuchen gerichtet, ihm in ihrem Beisein eine Besprechung mit dem Erzbischof von Paris zu gestatten. Diese Bitte zu genehmigen, war Frau von Maintenon um so bereitwilliger, als sie wußte, daß die Veröffentlichung der „Maximen der Heiligen" mit Gutheißen der Erzbischofs von Noailles erfolgt war. Das gewünschte Gespräch fand daher in den letzten Tagen des Februar 1697 zu St. Cyr statt. Außer Frau von Maintenon wohnte auch der Herzog von Chevreuse demselben bei. Natürlich war die Lage des Erzbischofs von Paris eine peinliche. Fenelon richtete an ihn eine ganze Reihe von Fragen, welche sich auf die Entstehung, Prüfung und Veröffentlichung seines Buches bezogen, und Noailles mußte nothgedrungen anerkennen, daß das Manuskript des Buchs von ihm approbirt worden sei und daß alle über die Entstehung desselben in Umlauf gesetzten Gerüchte auf Unwahrheit beruhten. Fenelon erklärte daher, daß er sein Buch einer nochmaligen Prüfung, jedoch nur bezüglich der Frage, ob dasselbe censurwürdig sei, gern unterwerfen wolle, bei welcher Prüfung er sich indessen die Mitwirkung Bossuet's verbitten

müsse. Nur die Bemerkungen über das Buch, welche Bossuet ihm versprochen habe, dürften dabei Berücksichtigung finden.

Der Erzbischof von Paris genehmigte diesen Vorschlag ohne Weiteres, indem ihm Alles daran lag, der ihm so lästigen Verhandlung ein Ende zu machen. Im Laufe des März übersandte daher Fenelon demselben eine präcisere Darlegung der Bedingungen, unter denen er in eine nochmalige Prüfung seines Buches einwillige, und erwartete dessen Rückantwort. Diese jedoch blieb aus, indem Bossuet von dem Projekte Fenelon's, nach welchem er von der Erledigung einer so hochwichtigen kirchlichen Frage fern gehalten werden sollte, gehört und daher sofort das Geeignete gethan hatte, um Fenelon's Plan zu durchkreuzen und sich vor Allem des schwankenden Erzbischofs von Paris wieder zu versichern.

Durch rasches und energisches Vorgehen beschloß jetzt Bossuet der Discussion über Fenelon's Buch eine solche Wendung zu geben, daß er ein für allemal die Entscheidung in seine Hand brachte und dadurch Herr der Situation ward. Statt daher die in Aussicht gestellten Bemerkungen über die „Maximen der Heiligen“ nach Cambrai zu schicken, sandte er sie den Bischöfen von Paris und Chartres zu, hielt denselben die hohe Wichtigkeit der Angelegenheit nochmals vor und forderte sie auf, sich mit ihm zu regelmäßigen Conferenzen über die eingesandten Bemerkungen zu vereinigen.

Der Bischof von Chartres ging bereitwilligst auf Bossuet's Vorschlag ein und der Erzbischof von Paris begrüßte denselben noch freudiger, indem er froh war, sich fernerhin in dieser leidigen Sache mit Bossuet's Namen decken zu können.

Die Conferenzen, an denen außer den drei Prälaten auch die Geistlichen Beaufort und Pirot Theil nahmen, wurden im April 1696 im erzbischöflichen Palast zu Paris eröffnet. Dieselben zogen sich durch mehrere Monate hin, indem man wöchentlich drei oder viermal (von 3—6 Uhr Nachmittags) zusammenkam. Das Ergebniß der langen Verhandlungen war die Feststellung einer von Bossuet entworfenen Denkschrift über die „Maximen der Heiligen“, in welcher die drei Bischöfe Folgendes erklärten: Da sie nicht gewillt wären, sich durch Schweigen ihrer Zustimmung zu der argen Lehre Fenelon's verdächtig zu machen und als Verräther ihres Amtes zu erscheinen, so erachteten sie sich verpflichtet, sich über Fenelon's Schrift „Auslegung der Maximen der Heiligen“ öffentlich auszusprechen. Das Buch enthalte nämlich 48 Sätze, zu denen man nicht schweigen dürfe, indem dieselben theils wirkliche Irrlehren aussprachen theils so beschaffen wären, daß sie gegen den reinen Glauben anstießen und zum Quietismus, zu abscheulichen Greueln und zu empörenden

Folgerungen verleiteten, die zwar der Verfasser nicht zugäbe, deren Pinzip er aber aufgestellt habe. Fenelon berufe sich auf Franz von Sales; allein 10 oder 12 Sätze habe er demselben theils untergeschoben, theils in arger Verstümmelung und willkürlicher Auslegung aus dessen Schriften angezogen. Das Buch sei von Anfang bis zu Ende nichts anderes als eine verdeckte und darum höchst verführerische und verdammliche Apologie des Quietismus.

Auf Ersuchen Bossuet's übersandte nun der Erzbischof von Paris die Denkschrift zunächst an Fenelon, der mit Bestürzung ersah, welchen Schachzug der Bischof von Meaux gegen sein mit dem Erzbischof von Noailles vereinbartes Projekt ausgeführt hatte. Die Thatsache lag vor, daß die Prälaten über ihn zu Gericht gesessen und ihn der Ketzerei schuldig erklärt hatten. Daneben enthielt die Denkschrift wiederholte Betheuerungen der freundschaftlichsten, innigsten Liebe der Verfasser zu Fenelon, die oft mitten unter den Ergüssen des zornmüthigsten Eifers vorkamen. Gerade über diese Betheurungen empfand Fenelon den tiefsten Schmerz.

Uebrigens entschloß sich Fenelon sofort, den Praktiken Bossuet's ebenfalls mit einem kühnen Schachzug zu begegnen. — Bossuet und die beiden anderen Prälaten hatten sich ganz willkürlich und unbefugt zu Richtern über ihn aufgeworfen. Um diese Anmaßung völlig unwirksam zu machen, beschloß er daher im guten Glauben an seine untadelige Rechtgläubigkeit, an seinen wirklichen, canonischen Richter, an den Papst, Berufung einzulegen und diesem sein Buch zu Prüfung und Aburtheilung zu unterbreiten Fenelon that auch wirklich diesen Schritt in den letzten Tagen des April 1697, nicht ohne Vorwissen des Königs, dem er zugleich eine Copie seines Schreibens, welches er an den Papst gelangen lassen wollte, übersandte. In diesem Schreiben*) hatte Fenelon über alle Stellen des Buches, die ihm zum Vorwurf gemacht waren, sehr sorgfältig ausgearbeitete Erläuterungen gegeben.

Hiermit war nun allerdings die Lage der Dinge urplötzlich eine ganz andere geworden. Bossuet sah die Cognition des verhaßten Buches seiner Autorität mit Einem Male entwunden, und alle drei Bischöfe sahen sich zu vorläufigem Schweigen verurtheilt, — was im Grunde den Bischöfen von Paris und Chartres (namentlich dem ersteren) recht lieb, aber dem Bischof von Meaux unerträglich war. Nur in einem einzigen Falle konnte Bossuet hoffen, die ihm entzogene Angelegenheit wieder in seine Gewalt zu bringen, wenn sich nämlich Fenelon, bevor die Untersuchung des Buches

---

*) Das Schreiben Fenelon's an den Papst (datirt vom 27. April 1697) s. im lateinischen Originaltext bei Philipeaux, I, S. 239—243.

in Rom ihren Anfang nahm, freiwillig dazu herbeiließ, mit ihm und den anderen Prälaten über sein Buch zu conferiren. Eiligst machte er daher allen dreien Bischöfen desfalls die dringendsten Vorschläge. Fenelon lehnte dieselben jedoch kurzer Hand ab, und auch die beiden anderen Prälaten trugen Bedenken, sich nochmals mit Bossuet in diese ihnen so fatale Sache einzulassen. Aber zornentbrannt rief ihnen Bossuet brieflich zu: „Thuen Sie, was Sie wollen; ich aber erkläre Ihnen, daß ich gegen Irrthümer, die Ihnen nicht unbekannt sind, meine Stimme bis zum Himmel erheben werde. Ich werde darüber zu Rom, ja vor dem ganzen Erdkreis Klage führen; und nie soll man sagen können, daß die Sache Gottes von mir sei feige hintangesetzt worden. Sollte ich auch ganz allein bleiben, so werde ich mich derselben dennoch annehmen."

Abermals beugten sich jetzt die beiden Prälaten vor dem drohenden Ernste des Bischofs von Meaux, indem sie sich bereit erklärten, wenn Fenelon für das Projekt gewonnen werden könnte, sich an den in Aussicht genommenen Conferenzen zu betheiligen; und auch Fenelon entschloß sich, einer nochmals an ihn ergangenen Aufforderung gegenüber einen Schritt des Entgegenkommens zu thun, indem er für seine Betheiligung an den Verhandlungen folgende Bedingungen stellte: 1) zu den Conferenzen sollten auch die Theologen des Erzbischofs von Paris hinzugezogen werden; 2) bei den Verhandlungen sollte ein Mitglied der Conferenz nach dem anderen das Wort haben und alle Fragen und Antworten sollten genau protokollirt werden; 3) Bossuet sollte an diesen Conferenzen nicht etwa Veranlassung nehmen sich zum Censor des Buches über die Maximen der Heiligen aufwerfen zu wollen, indem die Prüfung des Buches dem Erzbischof von Paris und den Geistlichen Tronson und Pirot zu überlassen sei.

Bossuet sollte also auf den Conferenzen nicht das Wort führen, nicht die entscheidende Stimme haben; vielmehr sollte er sein Urtheil den der übrigen Conferenzmitglieder unterordnen. Ein solches Ansinnen hatte er nicht erwartet. Daher erklärte er, daß, wenn man diese Bedingungen genehmigen wollte, die Conferenzen ganz zwecklos sein würden und brach alle Verhandlungen mit Fenelon ab.

Die drei Bischöfe setzten nun den ganzen Monat Juli hindurch ihre früheren Conferenzen fort, um mit ihrer Declaration eine nochmalige Ueberarbeitung vorzunehmen, bis dieselbe endlich definitiv redigirt war. Am 6. August 1697 wurde sie von allen Dreien unterzeichnet und alsbald dem päpstlichen Nuntius Delphini zur Beförderung an den h. Stuhl übergeben. — Für den König hatte Bossuet bereits eine französische Uebersetzung des lateinischen Textes der Declaration ausgearbeitet, welche diesem ebenfalls sofort behändigt ward.

Fenelon hatte schon früher von dem voraussichtlichen Ergebniß der Conferenzen gehört und war daher entschlossen sich selbst nach Rom zu begeben und dort persönlich seine Sache zu führen, weshalb er den König ersucht hatte, ihm zu einer Reise nach Rom den erforderlichen Urlaub zu ertheilen.

Aber wie ein wildes, verheerendes Wetter sah jetzt Fenelon den Zorn des Königs gegen sich hereinbrechen. Am 1. August 1697 erhielt er zu Versailles von dem Herzog von Beauvilliers die schriftliche Weisung des Königs behändigt. In derselben wurde ihm eröffnet, der König halte es nicht für zweckdienlich, ihm den nachgesuchten Urlaub zu einer Reise nach Rom zu geben; vielmehr befehle er ihm, sich in sein Bisthum zu begeben und verbiete ihm, sich aus demselben zu entfernen. Auch werde ihm hiermit befohlen, sich auf seiner Reise nach Cambrai in Paris nicht länger aufzuhalten, als es zur Erledigung seiner Geschäfte durchaus erforderlich sei. Was er in Rom zur Vertheidigung seines Buches vorzubringen habe, möge er schriftlich dahin gelangen lassen.

Fenelon sah sich also nunmehr vom Hofe verbannt und in seine Diöcese verwiesen. Schleunigst zog daher derselbe von Versailles ab und eilte nach Cambrai, wo ihn die Bürgerschaft mit ganz ungewöhnlichem Jubel begrüßte. Fenelon freute sich dieses Beweises treuer Ergebenheit und Verehrung, den er von dem Volke seiner Residenz empfing; aber tief beugte ihn eine kurz darauf von St. Cyr an ihn gelangende Nachricht, nach welcher sich der König in höchst eigener Person in das dasige Stift begeben, hier die vor ihm versammelten Damen angesprochen, ihnen seinen Unwillen über ihre Parteinahme für Frau von Guyon und über den unter ihnen herrschenden Quietismus kundgegeben und drei Nonnen aus dem Kloster ausgewiesen hatte.

Unter den Ausgewiesenen befand sich auch die Frau von Maisonfort, welche als besondere Vergünstigung die Erlaubniß erhalten hatte, sich die Diöcese, in der sie fernerhin leben wollte, selbst zu wählen Die kluge Dame wählte sich, um sich gegen fernere Belästigung seitens Bossuet's zu sichern — die Diöcese Meaux. Auch zeigte es sich, als Frau von Maisonfort sich in die Diöcese Bossuet's begeben und unter dessen Seelenführung gestellt hatte, daß die Berechnung derselben vollkommen richtig war. Die fromme Klosterfrau war jetzt unschädlich gemacht, und darum wendete ihr Bossuet nicht nur die freundlichste Fürsorge zu, sondern ließ es auch geschehen, daß sie ihre Andachtsübungen ganz in der ihr von Fenelon vorgeschriebenen Weise und mit den ihr von demselben anempfohlenen Erbauungsschriften fortführte.

Alle diese Maaßnahmen waren übrigens, was Fenelon sehr wohl wußte, nichts anderes als Bossuet's Werk, der sich vorgenommen hatte,

auf allen nur erdenklichen Wegen und durch alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel die Berufung Fenelon's an die Autorität des Papstes (wodurch sich dieser der Cognition Bossuet's und der anderen Prälaten entzogen hatte) zu dessen sicherstem Verderben werden zu lassen. Zu diesem Zwecke mußte dreierlei geschehen: vor Allem mußte Bossuet in Rom zuverlässige Werkzeuge haben, um durch diese bei der römischen Kurie zu Fenelon's Nachtheil machiniren zu können; sodann mußte der König veranlaßt werden, der Kurie seinen entschiedensten Unwillen über Fenelon kund zu geben und die Prüfung und Aburtheilung der Schrift desselben zu fordern, und endlich mußte der römischen Kurie gezeigt werden, daß unter den hervorragenden Spitzen der französischen Hierarchie Fenelon bereits als Ketzer gelte, d. h. Bossuet und die beiden anderen Prälaten mußten jetzt, was noch nicht geschehen war, zum offenen Kampfe gegen denselben vorgehen.

Die nöthigen Werkzeuge für seine Intriguen in Rom hatte Bossuet bereits. — Wegen einer Angelegenheit, die mit Fenelon's Sache in gar keinem Zusammenhange stand, hielten sich damals der Abbé Bossuet, ein Neffe des Bischofs (der späterhin Bischof von Troyes ward), und dessen früherer Lehrer, der Abbé Phelippeaux, schon seit einem Jahre in Rom auf. Beide waren eben im Begriff, nach geschehener Erledigung ihrer Geschäfte, in die Heimath zurückzukehren, als ein Schreiben Bossuet's bei ihnen einlief, in welchem ihnen derselbe befahl, ihre Abreise von Rom auf unbestimmte Zeit zu verschieben und alle ihnen offen stehenden Wege zur Herbeiführung eines das Buch Fenelon's verwerfenden Urtheils zu benutzen. Die beiden, in Ränken und Intriguen schon wohl erfahrenen Geistlichen begannen nun sofort mit einer Tücke und Bosheit zu operiren, durch welche sie Bossuet selbst noch weit über die Grenzlinien äußeren Anstandes und guten Scheines, welche dieser gern gewahrt hätte, hinausrissen.

Mit Ludwig XIV. kam Bossuet leicht zum Ziele. Schon am 26. Juli 1697 (6 Tage vor der Verweisung Fenelon's) hatte derselbe eigenhändig ein von Bossuet concipirtes Schreiben an den Papst Innozenz XII. gerichtet, worin das Buch des Erzbischofs von Cambrai als ein sehr böses und gefährliches Buch bezeichnet war, welches bereits von Bischöfen und von einer großen Anzahl gelehrter Doctoren und einsichtsvoller Religiosen verworfen worden sei. Es war noch hinzugefügt, daß die von besagtem Erzbischof gegebenen „Erläuterungen" keineswegs als genügend gelten könnten, und daß der König seine ganze Macht aufbieten würde, um die demnächstige Entscheidung des heiligen Stuhles im ganzen Reiche zur Geltung zu bringen.

Auch die Bischöfe von Paris und Chartres hatte Bossuet bereits in

das richtige Fahrwasser gebracht. Denn nachdem dieselben die Declaration vom 6. August 1697 unterzeichnet und dem päpstlichen Nuntius übergeben, hatten sie die Brücke hinter sich abgebrochen. Indessen genügte dieses Bossuet noch nicht; es mußte auch öffentlich und persönlich gegen Fenelon vorgegangen werden. Der erste Schritt hierzu, wodurch der katholischen Welt Frankreichs das Schauspiel eines unter den angesehensten französischen Bischöfen ausgebrochenen Haders unverhüllt gegeben werden sollte, hatte freilich sein Bedenkliches, weshalb Bossuet es rathsam fand, diesen ersten Schritt unter dem Deckmantel der Anonymität zu thun.

Fenelon hatte in einem Schreiben an Herrn von Beauvilliers erklärt, daß wenn der Papst sein Buch verdammen sollte, er der Erste sein würde, der es nach ihm verdammen und, mittelst öffentlichen Ausschreibens, das Lesen desselben in der Diöcese Cambrai verbieten würde. Dabei hatte er sich nur die Gnade erbeten, daß der Papst ihm bestimmt angeben möchte, welche Stellen des Buches und in welchem Sinne dieselben verworfen würden, damit er die Unterzeichnung der päpstlichen Sentenz vollkommen frei und ohne Vorbehalt leisten und nicht Gefahr laufen könnte, den verworfenen Sinn zu vertheidigen oder zu entschuldigen oder zu toleriren. An dieser Erklärung, welche zu Bossuet's Kunde kam, fand derselbe die erwünschteste Gelegenheit, Fenelon die Absicht unterzuschieben, „daß er einer allgemeinen Verdammung ausweichen und sich bei seinem Gehorsam noch Ausflüchte vorbehalten wollte." In einem unter dem Namen eines „Doctors" veröffentlichten Briefe erkühnte sich daher Bossuet nicht allein, diese Verdächtigung auszusprechen, sondern auch die Beschuldigung hinzuzufügen, Fenelon wolle mit Spitzfindigkeiten, welche in den früheren Jahrhunderten die Köpfe so sehr erhitzt und ermüdet hätten, aufs Neue die Kirche beunruhigen.

Dieser Brief war der erste feindselige Act, mit welchem Bossuet gegen die Person Fenelon's öffentlich hervorzutreten wagte. Dieselbe war das Feuerzeichen zum Beginne eines Kampfes, in welchem eine Masse von Streitschriften in raschester Folge aus einem Lager in das andere flogen.

Fenelon beeilte sich, eine Beschuldigung zu entkräften, die er nicht erwartet hatte, weil ihm nie ein derartiger Gedanke in den Sinn gekommen war. In einem an Herrn von Beauvilliers gerichteten Briefe erklärte er nämlich, er habe nie gesagt, daß er sich dem Verdammungsurtheil des Papstes nur dann unterwerfen wolle, wenn man in demselben die Sätze, auf die sich das Verdammungsurtheil gründe, namhaft machen würde. Sein Versprechen, das Urtheil des Papstes zu unterschreiben, und eine mit demselben übereinstimmende Verordnung ergehen zu lassen, sei von ihm unbedingt und ohne Vorbehalt gegeben. Allein je redlicher

er es mit seinem Gehorsam meine, um so bestimmter verlange er auch zu wissen, wie weit sich sein Gehorsam zu erstrecken habe. Außerdem veröffentlichte Fenelon in seiner Diöcese unter dem 15. Sept. 1697 eine Pastoral-Instruction, worin er sich über das Wesentliche seiner Lehre klar auszusprechen suchte. Um den ihm gemachten Vorwurf, daß er in seinen „Maximen der Heiligen" den Quietismus des Molinos und die 34 Artikel von Issy in böser Absicht unerwähnt gelassen habe, zu entkräften, hatte er in dieser Instruction nicht nur die Artikel von Issy, sondern auch die Bulle Innocenz XI. mit abgedruckt.

Mit überraschender Schnelligkeit ließ jetzt Fenelon eine Schrift auf die andere folgen, namentlich seitdem sich derselbe (nach langem Zögern) entschlossen hatte, auch den Angriffen des Erzbischofs Noailles die Spitze zu bieten. Die ganze gebildete Welt Frankreichs war damals von dem Kampfe Bossuet's (dem gegenüber die beiden anderen Bischöfe wenig beachtet wurden) und Fenelon's gefesselt*), — und unwillkürlich begannen

*) Die Schriften, welche beide Parteien wechselten, waren größtentheils zunächst für Rom bestimmt, wo sie auf das Urtheil der Curie einwirken sollten. — Zunächst sandte Bossuet im August 1697 (zur Begründung der Declaration vom 6. August) seine Schrift Sommaire de la doctrine du livre, qui a pour titre: Explication des Maximes des Saints, des consequences; qui s'en suivent, des defenses et des explications, qui y ont été données; auch lateinisch unter dem Titel: Summa doctrinae libri. cui titules etc.) nach Rom, worauf im Oktober die Schrift De quietismo dahin nachfolgte. Gleichzeitig publizirte der Erzbischof von Paris unter dem 27. Oktober 1697 seine gegen den Quietismus gerichtete Pastoralinstruction, welcher Fenelon im Februar 1698 in 4 Briefen entgegentrat, worin Noailles' frühere Stellung zu Fenelon und sein früheres Urtheil über die Maximes in einer ihn fast vernichtenden Weise blosgestellt ward. In seiner Gegenschrift vom Mai 1698 wußte sich Noailles nur mit Hinweisung auf die angeblich schwärmerische Verehrung Fenelon's für Frau v. Guyon zu rechtfertigen. Fenelon's Antwort hierauf ging als Manuscript schon im Juni nach Rom, wurde aber nicht veröffentlicht. — Der Erwiderung Fenelon's auf die Declaration stellte Bossuet Ende Februar 1698 noch seine (fünf Abhandlungen umfassende) Divers écrits ou memoires sur le livre intitulé „Explication des Maximes des Saints" entgegen, welche im März auch in lateinischer Uebersetzung erschienen. Zur Widerlegung derselben gab Fenelon im April vier an Bossuet gerichtete offene Briefe und im Mai einen fünften heraus. Bossuet's Replik gegen jene vier Briefe wurde von Fenelon gegen das Ende August mit drei neuen Schreiben erwidert. Außerdem publizirte, als Fenelon seine Pastoralinstruction vom 15. Septbr. edirt hatte, Bossuet eine Gegenschrift unter dem Titel: Préface sur l'instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai du 15. Septembre 1697. Auch der Bischof von Chartres verließ unter dem 10. Juni 1698 eine Pastoralinstruction gegen die Maximen, welche Fenelon gegen das Ende des September in zwei Briefen erwiderte, von denen jedoch, als sie eben im Druck erschienen waren, die Polizei zu Paris 700 Exemplare confiszirte.

sich jetzt die Herzen Unzähliger wieder dem verketzerten Erzbischof von Cambrai zuzuwenden. Die ruhige und würdevolle Haltung, mit der er — zunächst in seinen vier Briefen an Bossuet (welche dieser aber sofort erwiderte) — auf den Schauplatz trat, die sprudelnde Fülle seines tiefen Geistes, die sich in seinen Schriften kund gab, und der eigenthümliche Zauber, der in seiner Sprache lag, hob ihn in der öffentlichen Meinung um so mehr, als der Bischof von Meaux mit seinem sich so stark herauswerfenden Wesen und mit der Heftigkeit seiner Polemik allgemeinen Anstoß erregte. Bossuet fühlte es auch allmählich, daß er in seinem Kampfe mit Fenelon auf unsicherem Boden stand und suchte sich daher mit der (ihn characterisirenden) Bemerkung zu rechtfertigen: er sei nur darum streng und hart hervorgetreten, weil er es habe thun müssen; denn die heiligen Wahrheiten des Glaubens vertrügen sich nicht mit der Weichheit und erbärmlichen Gefälligkeit des Welttons.

---

§. 4.

Bossuet's Machinationen in Rom und bei Frau v. Maintenon. — Abführung der Frau v. Guyon in die Bastille. — Tod des Paters Lacombe.

Inzwischen war die von Fenelon gewünschte Prüfung seines Buches in Rom (am 12. October 1697) eingeleitet worden. Papst Innocenz XII., ein frommer, ernster, wohlgesinnter, edler Herr, dem es eben erst gelungen war, die katholische Kirche Frankreichs zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zurückzuführen*), hätte allerdings am liebsten die Controverse der Bischöfe in friedlicher Weise beigelegt gesehen, weshalb er wiederholt durch seinen Nuntius zu Paris dem König die Versöhnung der beiden Prälaten ans Herz legen ließ. Allein Bossuet hatte den König so umgarnt, hatte demselben die Lehre Fenelon's so verdächtig gemacht und hatte ihm die Verdammung des heillosen Buches durch den Papst als so nothwendig hingestellt, daß derselbe alle Vorstellungen des Nuntius ohne Weiteres zurückwies.

Der Geschäftsträger Ludwig XIV. zu Rom war damals der Cardinal von Bouillon (Emanuel Theodor de la Tour d'Auvergne), ein Prälat ohne sonderliche theologische Bildung, der darum für die Bedeutung der schwebenden Streitfrage kein Verständniß hatte. Gewöhnt, alle Geschäfte die in seine Hand kamen, lediglich als Diplomat aufzufassen, und dabei

*) Vgl. Ranke, Gesch. der Päpste im 16. u. 17. Jahrh. Bd. III, S. 170.

ebenso von persönlicher Zuneigung zu Fenelon als von leidenschaftlichem Haß gegen das Haus Noailles erfüllt, beklagte er es, daß der Erzbischof von Cambrai sich wegen einer Bagatellsache so große Widerwärtigkeiten bereitet und sich vielleicht die Aussicht auf eine noch höhere kirchliche Stellung verscherzt habe, — sah es im Uebrigen jedoch als selbstverständlich an, daß er den Weisungen des Königs, seines Herrn, auch in dieser Sache pünktlichst nachzukommen habe.

Fenelon hatte zur Besorgung seiner Aufträge und zur Wahrung seiner Interessen dem Abbé de la Cropte de Chanterau (aus einem alten Hause von Peirigord), einen Anverwandten seiner Mutter, dessen Treue und Zuverlässigkeit er längst erprobt hatte, nach Rom gesandt. — Bossuet's beide Agenten waren dessen Neffe, der Abbé Bossuet und der Abbé Phelippeaux. Die Correspondenz, welche der Bischof von Meaux mit denselben unterhielt, beweist die Leidenschaftlichkeit des Hasses und die Tücke, womit alle drei ihren Zweck zu erreichen suchten. Bischof Bossuet schrieb am 21. Oct. 1697 an seinen Neffen: „Man muß es zu verstehen geben und darauf hinweisen, daß das Buch des Erzbischofs von Cambrai nur eine kleine, leicht durchzulesende Schrift, daß sein Inhalt bereits sorgfältig geprüft und schon in der Person des Molinos, des Paters Lacombe und der Frau von Guyon verurtheilt und daß also Alles zum Ausspruche reif sei. Mehrere Staatsmänner haben hier (in Frankreich) das Gerücht verbreitet, man werde (in Rom) mit vieler Schonung zu Werke gehen, um nicht einen Erzbischof zu beschimpfen. Solchen Gerüchten kann ich jedoch keinen Glauben beimessen; denn das hieße Alles verderben. Je höher der Mann steht, von dem ein so gefährlicher Irrthum ausgegangen ist, desto mehr muß man sein Ansehen zertrümmern."

Die Vorstellungen des Abbé Bossuet (nicht Fenelon's) brachten es auch endlich dahin, daß der Papst, nachdem in Rom eine von Fenelon selbst angefertigte lateinische Uebersetzung der Maximes des Saints angelangt war, 8 Consultoren (zu denen er später noch 2 hinzufügte) mit der Prüfung des Buches betraute. Nach Beendigung ihrer Arbeit sollten dieselben vor den Cardinälen der Congregation des h. Offiziums über die Sache Vortrag halten.

Indessen vergingen Wochen und Monate, ohne daß über die Thätigkeit der päpstlichen Prüfungskommission am Hofe zu Versailles etwas verlautete. Bossuet, den dies befrembete, begann unruhig zu werden, weshalb er den König veranlaßte, den päpstlichen Nuntius daran zu erinnern, daß man der Verkündigung des päpstlichen Urtheils mit Spannung entgegensähe. Diese Erinnerung hatte indessen nicht den gewünschten Erfolg; Innocenz XII. erklärte, nachdem einmal die drei Prälaten als An-

kläger des Erzbischofs von Cambrai aufgetreten wären und ihrer Anklage die größte Publicität gegeben hätten, so erfordere es die Gerechtigkeit, daß auch Fenelon gehört und daß überhaupt die Sache mit der größten Umsicht und Sorgfalt behandelt werde. Daher ließ Bossuet dem König jetzt ein von ihm concipirtes Schreiben an den Papst senden, worin die Lehrsätze Fenelon's möglichst carrikirt dargestellt und als eine große Gefahr für die Kirche bezeichnet wurden. Aber von Rom aus berichtete ihm der Neffe: vor einigen Tagen habe der Papst gesagt, die Sache sei nicht so ganz klar.

Die Nachrichten über den langsamen Geschäftsgang der Sache bei der römischen Curie, die Wahrnehmung des Eindruckes, welchen Fenelon's apologetische Schriften auf das Publikum machten, die Schwierigkeiten, die er jetzt öfters bei Frau von Maintenon fand, die Einsprache, die er wiederholt von dem Erzbischof von Paris und dem Bischof von Chartres hören mußte, und der Gedanke, daß am Ende doch die päpstliche Sentenz zu Gunsten des verhaßten Gegners ausfallen könnte, brachten Bossuet in eine Unruhe, welche in ihm mehr und mehr den Gedanken reifen ließ, zur Erreichung seines Zweckes jedes Mittel, das sich ihm darbiete, zur Anwendung zu bringen, weil eben der Zweck um jeden Preis erreicht werden müsse. Ohne weiteres Besinnen entschloß er sich daher, auf einen Plan, den ihm der Neffe empfohlen hatte, einzugehen und denselben bei dem Könige und Frau von Maintenon zu bevorworten.

Der Neffe hatte ihm berichtet, daß von den Freunden und Anhängern Fenelon's Alles aufgeboten werde, um ein demselben günstiges Urtheil in Rom zu erwirken. Diesen Bestrebungen müsse nothwendig mit Gewalt entgegengetreten werden. Man müsse auf die Anverwandten und Freunde Fenelon's die ganze volle Wucht des königlichen Zornes fallen lassen, damit Niemand es fernerhin wagen könne, Fenelon das Wort zu reden. Man müsse es ganz Europa wissen lassen, daß der Erzbischof die Gnade des Königs unwiderruflich verloren habe u. s. w. — — Der Erzbischof von Paris und der Bischof von Chartres ließen sich für diesen Plan leicht gewinnen, namentlich als ihnen der Bischof von Meaux mittheilte, der Neffe habe ihm neuerdings berichtet, daß er ihm für die Verdammung der „Maximen der Heiligen" nicht mehr einstehen könne. Auch Frau von Maintenon und der König liehen den Einflüsterungen Bossuet's williges Gehör; die erstere hatte ohnehin Fenelon einst viel zu sehr geliebt, als daß sie, nachdem sie ihre Beziehungen zu demselben abgebrochen, hätte wünschen dürfen, den Tiefgekränkten je wieder in ihren Kreisen zu sehen. Der König entschloß sich daher, sofort alle Anhänger Fenelon's vom Hofe zu entfernen. Am 2. Januar 1698 ent-

zog Ludwig XIV. dem Abbé Beaumont und dem Abbé Langeron die von ihnen bekleideten Unterlehrerstellen. Der erstere war ein Neffe Fenelon's, der andere sein innigster und treuester Freund. An demselben Tage erhielten die beiden Cavaliere Dupuy und von Lechelle, welche als Unterhofmeister (sous-gouverneurs) des Herzogs von Burgund fungirten und als Verehrer Fenelon's bekannt waren, die Weisung, sofort den Hof zu verlassen. Auch der Abbé Fleury, der ebenfalls die Stelle eines Unterlehrers bekleidete, sollte als Freund Fenelon's entfernt werden; allein Bossuet wußte, daß die Maaßregelung Fleury's, der bei aller Verehrung für Fenelon sich doch nie auf die religiösen Streitfragen der Zeit eingelassen und sich durch die Lauterkeit seines Charakters die allgemeinste Achtung erworben hatte, Niemanden empfindlicher treffen würde, als ihn, den Bischof selbst, und rühmte sich daher später des Verdienstes, ihn gerettet zu haben.

Mit Frohlocken vernahm der Abbé Bossuet zu Rom, daß der von ihm ausgedachte Plan zur Ausführung gekommen sei. Er schrieb dem Oheim am 24. Juni 1698 zurück: „Man hätte uns keine besseren und ergiebigeren Aktenstücke mittheilen können, als die Nachricht von dem Falle der Freunde und Anverwandten des Erzbischofs von Cambrai, nebst derjenigen, die gestern durch einen außerordentlichen Eilboten eintraf, daß der König diesem das Amt und den Gehalt eines Lehrers entzogen habe.*) Nur diese Nachrichten werden endlich den hiesigen Hof überzeugen, daß das Uebel groß und nicht eingebildet ist.“ — Doch waren seiner Meinung nach der Schlachtopfer noch nicht genug gefallen. Am 8. Juli 1698 schrieb er daher an den Oheim: „Wird man denn am Hofe gegen den Pater Valois (Beichtvater der jungen Prinzen) nichts vornehmen? Er ist weit schlimmer als die vier Anderen, die man verabschiedet hat. Auch möchten es der Pater la Chaise und Pater le Dez wohl verdienen, nicht vergessen zu werden. Gegenwärtig meinen sie es sehr übel mit dem Könige, mit Frau von Maintenon, mit dem Herrn Erzbischof von Paris, mit Ihnen und mit Allen, die zu den Ihrigen gehören.“

In Rom aber rühmte Abbé Bossuet damals laut: „die Verabschiedung der Anverwandten und Freunde Fenelon's sei nur der Anfang von Allem, was der König noch Willens sei, gegen den Erzbischof von Cambrai ins Werk zu setzen.“ — — Und in der That sollte das Niederträchtigste erst noch folgen.

Das Nächste freilich, was seitens Bossuet's geschah, war weniger eine

*) Diese Nachricht war verfrüht; erst im Januar 1699 verlor Fenelon seine Lehrerstelle.

Niederträchtigkeit, als vielmehr eine Lächerlichkeit. Der englische Theolog Burnet, nachheriger Bischof von Salisbury, hatte in seiner 1688 zu Amsterdam gedruckten Schrift*) die Bemerkung einfließen lassen: „Den Quietisten ist der römische Aberglaube ein Greuel. Sie suchen ihn dadurch in Vergessenheit zu bringen, daß sie ihn weder lehren noch ausüben. Dieses ist auch die Tendenz des Abbé Fenelon.“ — Auf diese Aeußerung Burnet's war Bossuet kaum aufmerksam geworden, als er sofort die kleine Schrift als ein den Verfasser der „Maximen der Heiligen“ überführendes Document nach Rom schickte, wo der Neffe dieselbe mit Frohlocken empfing und (am 11. Februar 1698) an den Oheim zurückschrieb: „Ich bin entzückt über die kleine, den Herrn Erzbischof von Cambrai betreffende Schrift. — Er ist darin genannt und mit seinem rechten Namen genannt, und dieses wird eine fürchterliche Wirkung gegen ihn hervorbringen.“ — Diese „fürchterliche Wirkung“ zeigte sich, als Fenelon von dieser Machination Kunde erhielt und alsbald sich Bossuet gegenüber bezüglich derselben äußerte.

Fenelon machte nämlich demselben bemerklich, im Jahre 1688 habe er die Frau von Guyon noch gar nicht gekannt: er sei sogar auf dunkle Gerüchte hin damals gegen sie eingenommen gewesen. Das Publikum habe ihn bis dahin nur aus zwei Schriften kennen gelernt, aus seiner „Abhandlung über die Erziehung der Töchter“ und aus seiner Schrift „vom Amte der geistlichen Vorsteher“. Weit entfernt aber, daß diese Schriften die Reinheit seines Glaubens verdächtigt, hätten sie vielmehr dazu beigetragen, daß der König (mit Bossuet's Gutheißung) gerade ihn zum Lehrer seines Enkels ausgewählt habe. Uebrigens müsse er Bossuet noch darauf aufmerksam machen, daß Burnet in der erwähnten Schrift auch sage: „Der Cardinal le Camus, der berühmte Abbé Fleury und sogar Bossuet sind dem römischen Aberglauben ebenso feind als Fenelon und die Quietisten.“ „Sie sind also,“ schrieb Fenelon an Bossuet, „ein Quietist wie ich. Gott weiß es und die Welt wird es noch erfahren, welche Mittel Sie sich erlauben, um mich anzuschwärzen.“ (!)

Dieser Versuch Bossuet's, den Erzbischof von Cambrai suspect zu machen, war also mißlungen. Indessen ließ sich noch Anderes thun; und bereits hatte der Abbé Bossuet an den Oheim geschrieben: „Man darf keinen Anstand nehmen, Alles hierher zu berichten, was die Anhänglichkeit des Erzbischofs von Cambrai an Frau von Guyon, an Pater Lacombe und an ihre Sittenlehre erkennbar macht. Dieses ist eine Sache von großer Wichtigkeit.“

---

*) Siehe oben S. 262.

Der Bischof von Meaux verstand die Insinuation des trefflichen Neffen und machte es sich alsbald klar, wie nützlich es sei, die ehemaligen Beziehungen der Frau von Guyon und des Pater Lacombe — zweier längst als begraben angesehener Menschen — wieder zur Sprache zu bringen und die aus dieser Beziehung abzuleitende Moral einfach zur Beurtheilung Fenelon's zu verwenden.

Der fromme Lacombe, der nie wieder an das Sonnenlicht des Tages kommen sollte, war seit etwa zehn Jahren aus einem Gefängniß in das andere geschleppt worden. Man hatte ihn anfangs auf die Insel Oléron gebracht. Hier hatte einer der Offiziere, die mit der Bewachung der Gefangenen beauftragt waren, die Frömmigkeit und Redlichkeit des Paters bald erkannt und hatte sich daher bei dem Herrn von Chateauneuf dafür verwandt, daß man dem guten, durchaus zuverlässigen Sträfling die Haft einigermaßen erleichtern möchte. Der Brief des Offiziers war jedoch dem Erzbischof Harlay von Paris zu Gesicht gekommen, der denselben dem Pater la Mothe zeigte. Die Folge davon war, daß P. Lacombe sofort von Oléron entfernt und auf eine benachbarte wüste Insel versetzt wurde, wo man ihn die härteste Feldarbeit thun ließ *). Hernach wurde er an verschiedene andere Orte, schließlich auf das Schloß Lourdes am Fuße der Pyrenäen (in der Diöcese Tarbes) geschleppt. Durch die so viele Jahre andauernden unerhörten Mißhandlungen, die der Unglückliche ertragen mußte und in stiller Gottergebenheit ertrug, wurde die teuflische Absicht seiner Dränger auch wirklich erreicht. Lacombe gerieth allmählich in eine innere Gemüthszerrüttung, welche seinen Geist immer düsterer umnachtete. In diesem Zustand schrieb der Pater einen Brief an den Bischof von Tarbes, in welchem einige Ausdrücke auf Vergehungen Lacombe's hinzuweisen schienen. Ohne Weiteres wurde nun angenommen, daß durch dieses Eingeständniß Lacombe's die über Frau von Guyon vordem in Umlauf gewesenen Gerüchte als völlig begründet erwiesen wären. Um sich indessen das Verfahren gegen Frau von Guyon, welches man jetzt beabsichtigte, zu erleichtern, brachte man Lacombe

*) Hier war es, wo Lacombe gegen Ende des Jahres 1693 den Brief eines Ungenannten behändigt erhielt, der sich ihm als ein Bekenner der inneren Religiosität zu erkennen gab und ihn um Belehrung über Einzelnes bat. Der Verf. erklärte auch mit Frau von Guyon bekannt zu sein. Lacombe's Antwort an den Ungenannten (abgedruckt als Lettre V. in den Beilagen zur Vie de la Mothe-Guyon) beweist, daß der Unglückliche schon damals innerlich gebrochen war. In seinen Worten spricht sich ein zerschlagenes Gemüth aus. Lacombe ahnte aber nicht, daß der Ungenannte, der den Brief durch eine andere Hand hatte schreiben lassen, niemand anders war, als — Frau von Guyon.

vom Schlosse zu Lourdes auf das zu Vincennes in die Nähe von Paris, wo man ihn an Frau von Guyon einen Brief schreiben ließ, in welchem er dieselbe aufforderte, ihren beiderseitigen intimen Umgang zu bekennen und zu bereuen. Als der Brief geschrieben war, glaubte man nun das zur Vernichtung der edlen Dame geeignete Mittel in Händen zu haben. Die hierarchische Bosheit triumphirte bereits. Der Erzbischof von Paris und der Pfarrer von St. Sulpice nahmen daher den Brief an sich und begaben sich mit demselben nach Vaugirard, wo Frau von Guyon noch in Haft war. Der Erzbischof ließ sie den Brief lesen und beschwor sie, ein aufrichtiges Geständniß ihrer Sünde und Schande abzulegen. Die Dame las den Brief, aber sie wußte und verstand nicht, was sie las, obschon ihr die Handschrift wohlbekannt war, und bat, daß man den Brief einstweilen in ihren Händen lassen möchte. Als ihr indessen die Gewährung dieser Bitte verweigert ward, erklärte die so tief Gekränkte im frohsten Bewußtsein ihrer Unschuld: der arme Mann müsse von Sinnen gekommen sein, — worauf der Prälat kalten Herzens von dem unglücklichen Opfer pfäffischer Bosheit hinwegging, um mit demselben auf anderem Wege zum Ziele zu kommen.

Am folgenden Tage erschien in dem Kloster ein Gefreiter (exempt) der Polizei mit mehreren Häschern (archers), welche den Auftrag hatten, nöthigenfalls das Gemach der Frau von Guyon mit Gewalt zu erbrechen. Dieselben bemächtigten sich der Dame und führten sie — in die Bastille ab.

Die Bastille war ein damals am Ende der Stadt Paris, an der Porte St. Antoine gelegenes festes Schloß, aus acht im Viereck gestellten sehr hohen Halbthürmen bestehend, die unter einander mit Mauern von gleicher Höhe verbunden waren. Breite, tiefe Gräben umzogen den festen Bau, in den (wegen der Höhe der Mauern) kein Sonnenstrahl eindrang. Die 40 Kerker, welche das unheimliche kalte Gemäuer umschloß, waren Höhlen gleich, in denen es an Licht und Luft fehlte. Staatsgefangene, die man hier einkerkerte, wurden daher, weil sie in der feuchten und faulen Luft ihrer Kerker gewöhnlich zu siechen begannen, wenn man ihnen einige Barmherzigkeit erweisen wollte, aus der Bastille in das gesund gelegene Schloß Vincennes translocirt. — An diese Stätte des Grauens sah sich nun Frau von Guyon plötzlich geschleppt und eingesperrt.

Der Erzbischof wußte, daß die Dame auf diesen Schlag, der dieselbe wie ein Donnerschlag aus heiterem Himmel traf, nicht gefaßt gewesen war. Indem er daher hoffen zu dürfen glaubte, daß sich Frau v. Guyon jetzt wohl würde gefügiger finden lassen, als es bisher der Fall gewesen war, so begab er sich am folgenden Morgen abermals zu der Verhafteten in die Bastille und wiederholte sein schamloses Ansinnen. Aber mit dem

Ausdruck der Entrüstung wies das edle Weib den Elenden von sich. — Hiermit war das Urtheil über sie gesprochen: sie sollte in dem Kerker der Bastille begraben sein.*)

Die beiden Briefe Lacombe's waren übrigens in den Augen der drei Prälaten unschätzbare Kleinodien. Bossuet sandte dieselben alsbald dem Neffen in Rom zu, der ihm, ganz siegestrunken, antwortete: „Diese zwei Papiere werden mehr Eindruck machen als zwanzig theologische Demonstrationen. Dieses sind die Argumente, deren wir am meisten bedurften."

Lacombe aber verfiel gerade damals in wirklichen Wahnsinn und mußte in das Irrenhaus zu Charenton gebracht werden, wo im folgenden Jahre (1699) der Tod seiner Tobsucht ein Ende machte und ihn aus den teuflischen Händen seiner Dränger erlöste.

Die Nachricht hiervon traf die drei Prälaten und deren geistlichen Anhang wie ein Donnerschlag. Mehrere Monate hielt man dieselbe geheim, indem man sich schämte, von den Aussagen eines Wahnwitzigen zum Nachtheil einer Dame, der bis dahin in sittlicher Beziehung nicht das Geringste zur Last zu legen war, einen so leichtfertigen und frevelhaften Gebrauch gemacht zu haben. — Bezüglich Fenelon's wurde es bei dieser Gelegenheit in der öffentlichen Meinung festgestellt, daß er den Pater Lacombe nie gesehen und nie mit ihm in Verkehr gestanden hatte. In Rom aber wurde die Lüge, daß die moralische Verworfenheit der Frau von Guyon erwiesen sei, auf das Angelegentlichste in Umlauf gesetzt, um auf dieselb die zweite verruchte Lüge zu gründen, daß auch der Erzbischof von Cambrai zu Frau von Guyon in einem strafbaren Verhältniß gestanden und daß derselbe sich in seinem Buch von den Maximen der Heiligen nur deshalb zum Vertheidiger der Irrlehren jener Dame aufgeworfen habe, um dadurch zu verhindern, daß dieselbe nicht an ihrem früheren schändlichen Verhältniß zur Verrätherin werde.**)

---

*) Diese Mittheilungen finden sich in dem Avertissement zu der 1699 in Cöln erschienenen Schrift vor: Recueil des divers traitez de Theologie mystique.

**) Schon unter dem 12. Juli 1698 machte der Abbé Chanterac dem Erzbischof hiervon Mittheilung, indem er ihm schrieb: „Man sucht hier (in Rom) die Leute zu bereden, Sie hätten mit diesem Weibe (Frau von Guyon) einen zu vertraulichen Umgang gehabt, und es sei wenigstens nicht ohne Grund zu besorgen, daß Sie, wie ihre Irrlehren, so auch ihre Unordnungen mit ihr gemeinschaftlich haben." — Spätere Berichte Chantarac's enthalten ganz ähnliche Mittheilungen, aus denen erhellt, wie geflissentlich das boshafte Gerede über Fenelon in Rom unterhalten ward.

Durch alle diese Machinationen, Intriguen und Bosheiten war übrigens nun der Boden vollständig vorbereitet, so daß Bossuet jetzt mit der sichersten Aussicht auf den gewünschten Erfolg persönlich und öffentlich gegen Fenelon auftreten und als Kirchenlehrer und theologische Autorität den längst geplanten Streich gegen ihn ausführen konnte.

Schon vor längerer Zeit hatte der Bischof von Meaux für den Neffen in Rom, zu dessen Instruction eine gedrängte Darstellung der Geschichte des Quietismus und der quietistischen Händel in lateinischer Sprache ausgearbeitet. Diese Abhandlung hatte Bossuet hernach noch mit Zusätzen versehen und mehrfach überarbeitet. Er kam nämlich allmählich auf den Gedanken, die Schrift so zu erweitern, daß in ihr über den Quietismus Alles berichtet und gesagt sein sollte, was sich über denselben vom Standpunkte katholischer Rechtgläubigkeit aus überhaupt sagen ließ. Die so zum Abschluß gebrachte Schrift sollte dann zur rechten Zeit zur Veröffentlichung kommen, um durch das Gewicht ihres Inhaltes zunächst Fenelon in der öffentlichen Meinung vollständig niederzudrücken und zugleich auf die Sentenz der römischen Curie einen entscheidenden Einfluß auszuüben.

Indem nun Bossuet den rechten Zeitpunkt eben jetzt gekommen sah, so ließ derselbe im Sommer 1698 seinen „Bericht über den Quietismus“*) an das Licht treten.

Dieser Bericht gründete sich im Wesentlichen auf die dem Verfasser einst von Frau von Guyon anvertraut gewesenen Manuskripte und auf die Briefe, welche Fenelon an denselben in einer Zeit gerichtet hatte, wo dieser an ihm hinauf sah und ihn als eine hochstehende theologische und moralische Autorität verehrte. Den Schluß des Berichtes machte ein Commentar Bossuet's über einen Brief Fenelon's an Frau von Maintenon, vom 2. August 1696**), worin derselbe vor der hohen Dame die innersten Falten seines Herzens blosgelegt, den aber diese an den Bischof von Meaux auszuliefern sich nicht gescheut hatte. — Alles dieses war in sehr geschickter Weise zu einem Ganzen verarbeitet, das nothwendig Eindruck machen mußte. Bossuet hatte es verstanden die Sonderbarkeiten, Visionen und Einbildungen der Frau von Guyon scheinbar so harmlos und doch so drastisch hervorzuheben; er hatte über die „Verblendung“

---

*) Diese „Relation sur le Quiétisme“ ist in Wahrheit nur eine Berichterstattung über Das, was sich bezüglich der Frage des Quietismus zwischen Bossuet und Fenelon zugetragen hatte.

**) Abgedruckt in Bausset's „Lebensgeschichte Fenelon's“ Beil. C.

des Erzbischofs von Cambrai (in welchem die neue „Priscilla" ihren „Montan" gefunden haben sollte) in so würdevoller Weise zu klagen gewußt, er hatte den ganzen Verlauf der Vorkommnisse so interessant und anziehend zur Darstellung gebracht und zwischendurch die Sprache des gelehrten, einsichtsvollen und ernsten Kirchenmannes so ausdrucksvoll ertönen lassen*), daß die Schrift kaum erschienen war, als sie auch der Gegenstand des allgemeinsten Interesses und Gespräches war. Dieser Bericht schien so viele Dinge zu eröffnen und schien so viele andere aus liebevoller Schonung zu verhüllen. Ueber Lacombe und Frau von Guyon hatte sich der Verfasser so geheimnißvoll mit den Worten ausgedrückt: „Die Zeit ist gekommen, wo nach Gottes Fügung diese intime Verbindung ganz aufgedeckt werden soll", und diese wenigen Worte schienen auf Entsetzliches hinzuweisen, was Bossuet kaum anzudeuten wagte, was aber vielleicht auch noch bezüglich des Erzbischofs von Cambrai das Unglaublichste an den Tag bringen würde.

Ein Brief der Frau von Maintenon an den Erzbischof von Paris vom 29. Juni 1698 veranschaulicht die außerordentliche Aufregung, welche die Schrift Bossuet's hervorrief, die derselbe fast gleichzeitig mit der französischen Originalausgabe auch in einer (von dem Abbé Regnier) besorgten italienischen Uebersetzung zu Paris erscheinen ließ.**) Frau von Maintenon schreibt nämlich: „Die Schrift des Bischofs von Meaux macht großes Aufsehen dahier; man spricht von keiner anderen Sache. Die Thatsachen sind für Jedermann verständlich gegeben; es ist eine Lust, die Thorheiten der Frau von Guyon zu lesen. Das Buch ist kurz und ist lebhaft und schön geschrieben. Man entlehnt es von einander, man entreißt es einander, man verschlingt es. Der König kommt darüber in Zorn, daß wir ihn einen solchen Erzbischof haben ernennen lassen und er macht mir die heftigsten Vorwürfe darüber."

Fenelon wurde jetzt allgemein als vernichtet angesehen. Um mit

---

*) Am Schlusse seiner Expectorationen über Fenelon, den Bossuet hier als den Vertreter der religiösen Verirrungen der Frau von Guyon hinstellt, sagt derselbe: Nous exhortons M. de Cambrai à occuper sa plume éloquente et son esprit inventif à des sujets plus dignes de lui. Ou il prévienne, il est temps encore, le jugement de l'Eglise. L'Eglise romaine aime à être prévenue de cette sorte; et comme dans les sentences, qu'elle prononce, elle veut toujours être précédée par la tradition, on peut en un certain sens l'écouter avant qu'elle parle.

**) Der Titel der italienischen Ausgabe lautet: Relazione intorno al Quietismo, composta in Franzese da Monsignor Vescovo di Meaux etc. In Parigi, appresso G. Avissone, direttore della stamperia del Lovre, 1698.

Allem, was an ihn erinnern konnte, aufzuräumen, hatte Frau von Maintenon (wie aus einem Briefe des Herrn von Beauvilliers an Abbé Tronson, vom 10. Juni 1698, erhellt) bereits die Absicht ausgesprochen, auch die Herzöge von Chevreuse und Beauvilliers aus ihren Stellungen am Hofe zu entfernen. Zum Glück trat der Erzbischof von Paris dazwischen, der das Aufsehen scheute, welches diese Maaßnahme gemacht haben würde.

Schon vorher hatte der Abbé von Chanterac eine Reihe von Briefen an Fenelon abgeschickt, worin sich derselbe über die Lage der Dinge zu Rom ganz untröstlich ausgesprochen und Fenelon dringend ersucht hatte, gegen die nach allen Seiten hin über ihn ausgestreuten Verläumdungen öffentlich aufzutreten. Fenelon, der durch alle Anfeindungen und Bosheiten, die ihm in den Weg traten und ihn zu verderben trachteten, in dem stillen Frieden und in der heiteren Ruhe eines Kindes Gottes hindurchging, hatte den treuen Freund zu Rom getröstet und seinen Muth aufzurichten gesucht, aber dessen Aufforderung, sich öffentlich zu rechtfertigen, auf das Bestimmteste abgelehnt, — weil er sich selbst nicht rechtfertigen könne, ohne Anderen wehe zu thun. Als aber Bossuet's Bericht über den Quietismus auch in Rom erschien und Chanterac den Eindruck gewahrte, den diese Schrift auch auf die dem Erzbischof von Cambrai günstig gestimmten Cardinäle machte, da sah derselbe ein, daß jetzt unwiderbringlich Alles verloren sei, wenn Fenelon nicht vor Allem über seine Beziehung zu Frau von Guyon sich öffentlich reinige. In einem ausführlichen Bericht stellte ihm daher Chanterac in eindringlichster Weise Folgendes vor: „Um dahier (zu Rom) immer stärkere Eindrücke zu machen, versprechen die Agenten des Bischofs von Meaux mit jeder Woche neue Geständnisse der Frau von Guyon und neue Enthüllungen Ihrer Greuel. Zu gleicher Zeit sprengen sie aus, man besitze hier die Originale von vielen Briefen, die Sie ihr geschrieben hätten, die man aber, um Ihre Ehre zu schonen, erst in dem äußersten Nothfall vorzeigen wolle. Schließen Sie daraus, wie tief mein Schmerz ist, daß ich Sie so ungerecht muß behandelt sehen, und wie wehe es mir erst thun muß, daß ich genöthigt bin, Ihnen solche niederschlagende Nachrichten selbst mitzutheilen! Ich sage Ihnen aber alles dieses nur deswegen, um Sie zu überzeugen, wie dringend und nothwendig es für Sie ist, schnell und laut über alle Thatsachen zu antworten und diese in ein so helles Licht zu setzen, daß man Sie nicht mehr mit Frau von Guyon auf gleiche Linie stellen kann, und daß die Ungerechtigkeit Ihrer Feinde an den Tag kommt, die Ihren guten Ruf nur deshalb verdächtig machen wollen, um den falschen Anklagen gegen Ihre Lehre mehr Gewicht zu geben. Alle Ihre Freunde, oder vielmehr alle frommen Personen, sind betrübt darüber,

daß Sie die Veröffentlichung Ihrer Antworten so lange anstehen lassen. Es handelt sich hier um Sie und um die gute Lehre, um Ihre Rechtgläubigkeit, um Ihren guten Ruf und um die Ehre Ihres Amtes. Das Urtheil über Ihr Buch hängt schlechterdings von der Wahrheit oder Unwahrheit der Ihnen zur Last gelegten Thatsachen ab." „Sie können nicht hoffen, das hiesige Publikum davon zu überzeugen, daß Sie durch den Respect vor dem französischen Hof, oder vor den Personen, welche an demselben in Gunst stehen, zurückgehalten würden, eine Antwort zu geben und diese öffentlich drucken zu lassen. Nein! Denn man sagt es schon sehr laut, daß nur die Furcht Sie zurückhalte, daß Sie Frau von Guyon nur deshalb schonen, weil Sie besorgten, sie möchte von Ihnen sprechen und alle Ihre Heimlichkeiten aufdecken. Keine persönliche Rücksicht, sagt man, könnte Ihnen in einer so ernsten Sache, in der es sich um Alles handelt was Ihnen theuer ist, Stillschweigen gebieten. Sehen Sie, in eine so äußerst bedenkliche Lage sind Sie durch Ihr Stillschweigen gerathen, und ich muß Ihnen, so schwer es mir auch fällt, in voller Aufrichtigkeit eröffnen: Sie sind mit Ihrem Buche, mit Ihrem guten Rufe, ja vielleicht auch mit Ihrer Lehre, unrettbar verloren, wenn man Sie nicht laut und mit der nämlichen Freimüthigkeit und Zuversicht sprechen hört, mit der Sie bisher gesprochen haben. Halten Sie es mir zu gut, Monseigneur, wenn ich Ihnen sage, daß Sie dies noch weit mehr wegen der Thatsachen als wegen der Lehre zu thun schuldig sind." — „So denken Alle, nicht nur unsere Freunde, sondern auch die Cardinäle. Dieselben haben sich deutlich genug darüber erklärt, und selbst diejenigen, welche Ihnen am gewogensten sind, würden nicht darüber hinaus können Ihr Buch für sehr gefährlich zu halten, wenn sie nicht mehr zweifeln könnten, daß Sie es, wie Ihre Feinde vorgeben, nur in der Absicht geschrieben hätten, um Frau von Guyon oder ihre Lehre zu begünstigen." — „Schon haben Ihre Feinde diese ausdrücklichen Worte verlauten lassen: „Wir werden ihn kennen lernen, diesen großen Erzbischof, diesen so frommen Prälaten! Seine Aufführung wird an den Tag kommen, sein schöner Geist wird ihm nicht aus dieser Verlegenheit helfen." So ist die Lage der Dinge, die ich Ihnen ganz einfach darstelle. — Von allen Seiten verlautet es, unsere Sache sei verloren. — Ich hoffe indessen noch immer: der Gerechte, aber nicht die Wahrheit kann unterdrückt werden. — Je mehr ich Sie in Gefahr sehe, desto mehr eile ich Ihnen zu Hülfe zu kommen; wenigstens will ich, wie die Jünger Jesu Christi, Ihre Betrübniß mit Ihnen theilen und spreche (Joh. 11, 16): „Lasset uns gehen und mit ihm sterben!"

Dieser so bestimmten und klaren Darlegung der Situation gegen-

über, welche sich für Fenelon aus den zu seinem Sturze angewandten Machinationen seiner Gegner ergeben hatte, konnte derselbe nicht umhin, jetzt endlich sein bisheriges Stillschweigen zu brechen und die Boshaftigkeit der über ihn ausgestreuten Verläumbungen an's Licht zu ziehen. Fenelon begann sofort seine Arbeit, und er arbeitete wie im Fluge. Am 8. Juli war er von Bossuet's Bericht über den Quietismus in Kenntniß gesetzt worden, und schon am 30. August war seine „Réponse“ auf denselben gedruckt zu Rom in Chanterac's Hand. Innerhalb fünf Wochen, in denen sein Gegner drei ziemlich umfangreiche Schriften*) gegen ihn veröffentlicht, hatte er dieses apologetische Meisterwerk vollendet.

Fenelon's Antwort auf den Bericht über den Quietismus zeichnete sich durch alle die Vorzüge aus, durch welche alle Schriften, die dem reichen Geiste und der gewandten Feder desselben entstammten, den Leser fesselten. Was aber dieser Schrift einen ganz besonders hervorragenden und imposanten Character gab, war die sittliche Macht und Hoheit, mit der sich Fenelon in der ihm boshafter Weise bereiteten Situation erhob, um durch eine Erwiderung der Schrift Bossuet's, welche an überzeugender Klarheit, Bestimmtheit und rückhaltloser Offenheit der Darstellung Nichts zu wünschen übrig ließ, alle gegen ihn gesponnenen Ränke mit Einem Schlage zu zernichten.**) An Frau von Maintenon und an dem

*) Es waren dieses Bossuet's lateinisch geschriebene Abhandlungen (welche in Rom gelesen werden und auf die Entschließungen der Cardinäle einwirken sollten: Mystici in tuto (eine den Unterschied der ächten Mystik von dem Quietismus hervorhebende Rechtfertigung der ersteren); Schola in tuto (worin er sich selbst vor der herrschenden Schultheologie zu vertheidigen suchte) und Quietismus redivivus (Nachweisung der Uebereinstimmung der Lehrsätze Fenelon's mit denen der Frau von Guyon und dieser mit den bereits verurtheilten Irrlehren des Molinos), wozu (als Anhang zur Schola in tuto) im September noch kam: Quaestiuncula de artibus a gratia imperatis (Bekämpfung der Lehre Fenelon's von der Liebe als Motiv der Handlungen).

**) Es sei hier an Einem Falle gezeigt, in welcher Weise Fenelon die Ausfälle Bossuet's in seinem Berichte über den Quietismus zurückwies. Bossuet hatte geschrieben: „Darf ich es wohl sagen? Ja, ich kann es mit Vertrauen und vor dem Angesichte der Sonne. Wie? Ich, der einfachste Mann in der Welt, ich will sagen, der Mann, der jeder Verstellung, jedes feinen Kunstgriffs ganz unfähig ist, ich sollte allein durch die geheimsten Sprungfedern aus einem Winkel meines Zimmers unter meinen Papieren und Büchern hervor den ganzen Hof, ganz Paris, ganz Frankreich, ganz Europa, ja Rom selbst in Bewegung haben setzen können, um den kühnen Plan zur Durchführung zu bringen, den Erzbischof von Cambrai blos durch meinen Einfluß zu stürzen!“ — Bossuet wußte damals nicht, welche Actenstücke über seine gegen Fenelon gerichtete Machinationen späterhin noch an das Tageslicht treten würden. Mit vollem Rechte

König, an den Erzbischof von Paris und an dem Bischof von Chartres, welche mit den von ihm zur Sprache gebrachten Verhältnissen und Vorkommnissen vielfach in so bedauerlichem Zusammenhange standen, in wunderbarer Gewandtheit vorübergleitend, wußte er die ganze Wucht seiner Beweisführung auf Bossuet fallen zu lassen, dem er hier mit dem vollen, tiefen Unwillen einer schmählich mißhandelten, schuldlosen Persönlichkeit entgegentrat.

Fenelon hielt seinem Gegner vor Allem vor, daß dieser von der dogmatischen Discussion über die „Maximen der Heiligen", weil er mit derselben nicht zum Ziele kommen konnte, plötzlich auf Persönlichkeiten abgesprungen sei und mit den über Frau von Guyon in Umlauf gesetzten Gerüchten ihm beizukommen versucht habe. „Der Herr Bischof von Meaux befürchtete in Verlegenheit zu kommen", schreibt Fenelon, „ja, er war schon wirklich mit seiner dogmatischen Erörterung in Verlegenheit. In dieser Noth schien ihm die Geschichte der Frau von Guyon das schicklichste Mittel zu sein, um seine Mißgriffe in der Lehre dem Publi-

---

konnte der damals von dem Hofe zu Versailles verbannte, der öffentlichen Verachtung preisgegebene und seinen Feinden gegenüber fast aller Stützen beraubte Erzbischof von Cambrai erwidern: „Sie nehmen Ihre Zuflucht zu den lebhaftesten Redefiguren, um die Verführung zu schildern, die so schnell und fast allgemein zu meinem Vortheile hervorgetreten ist. Erlauben Sie mir, Ihnen jetzt gerade das zu sagen, was Sie gegen mich gesagt haben: Wie? Ist es glaublich, sollte ich aus einem Winkel meines Zimmers zu Cambrai durch die verborgensten Sprungfedern so viele ebenso uneigennützige als vorurtheilsfreie Männer für mich haben gewinnen können? Was sage ich, vorurtheilsfreie? Sagen wir vielmehr Männer, die, ehe sie meine Schriften gelesen hatten, gegen mich eingenommen waren. Sollte ich bei meiner Verbannung, da Alles gegen mich war, da man mich von allen Seiten zu Boden warf, für mein Buch das haben thun können, was der Herr Bischof von Meaux, nach seinem eigenen Eingeständnisse, nicht gegen dasselbe thun konnte, obgleich ihn seine Autorität in die Lage setzte, sich furchtbar machen zu können! Der Herr Bischof von Meaux hat gesagt: „Kabale und Factionen sind in unruhiger Bewegung. Leidenschaften und Interessen theilen sich in die Welt," aber meine Sache, was für ein Interesse kann sie denn Jemandem einflößen? Auf welcher Seite stehen die Kabalen und Factionen? Ich stehe allein, bin aller menschlichen Hülfe beraubt. Wer nur ein wenig an sein Interesse denkt, getraut sich nicht mehr mich zu kennen. Der Herr Bischof von Meaux fährt fort: „große Gesellschaften, große Mächte sind in Thätigkeit." Wo sind denn diese großen Gesellschaften, diese großen Mächte, die sich meiner so wirksam annehmen? So sucht es dieser Prälat zu seiner Entschuldigung zu erklären, daß die Welt in ihrem Urtheil über ein Buch getheilt zu sein scheint, welches er anfangs als die abscheulichste Schrift geschildert hat, die gar keine gesunde Auslegung zulasse; und in dieser Lage hielt er es für das Beste, von der Lehre auf Persönlichkeiten überzugehen."

kum plötzlich aus den Augen zu rücken. Dieser Prälat dringt darauf, daß ich ihm über die geringsten Umstände der Frau von Guyon genau Aufschluß geben sollte, gerade als wäre ich ein Missethäter, der vor seinem Richter im peinlichen Verhör steht. Fordere ich ihn auf, sich über Fundamentalpunkte des Glaubens zu erklären, so beschwert er sich über meine Frage und will sich zu keiner Erklärung verstehen. Sieht er sich dann außer Stande über die Lehre zu antworten, so greift er meine Person an; er predigt dann das von den Dächern herab, was er sonst nur in das Ohr raunte; er greift dann zu Allem, was mich nur immer bei Menschen gehässig machen kann. Das Geheimniß solcher Briefe, die wegen vertraulicher Eröffnungen über Herzens- und Gewissenssachen nächst dem Beichtsiegel das heiligste Stillschweigen erfordern, hat nichts Unverletzliches für ihn. Er legt meine Briefe dem römischen Hofe vor; er läßt sie drucken, um die Beweise meines unbeschränkten Vertrauens auf ihn zu meiner Schmach zu mißbrauchen. Man wird aber sehen, daß ein solches Verfahren, welches unter allen Umständen unerlaubt ist, ihm nichts nützen kann." — Fenelon zeigt hierauf, daß, wenn er von Frau von Guyon getäuscht sein sollte, dieses ohne sein Verschulden geschehen sein würde, weil der Bischof von Genf über die Frömmigkeit und den sittlichen Wandel der Dame die günstigsten Zeugnisse selbst noch damals ausgestellt habe, wo sie schon in sehr übeln Ruf gebracht war. Namentlich zog Fenelon hierbei ein sehr bestimmtes und klares Schreiben des Genfer Bischofs vom 8. Februar 1695 an. Er hebt dann hervor, daß Bossuet der Frau von Guyon, nachdem er sie sechs Monate lang in einem Kloster seines Sprengels beobachtet, sie nach Allem ausgefragt und selbst ihre geheimsten Papiere auf das Genaueste durchsucht, sie also genau kennen gelernt, den Genuß der Sakramente gewährt und nach geschehener Verurtheilung ihrer irrigen Sätze sich schließlich mit einer derselben von ihm in die Feder dictirten Erklärung begnügt habe, in welcher sie bezeugte, sie habe stets die Absicht gehabt, in einem ächt katholischen Sinne zu schreiben und zu lehren, und habe es nie für möglich gehalten, ihren Schriften einen anderen Sinn unterzulegen. „Wenn nun der Herr Bischof von Meaux", fährt Fenelon fort, „der mit den geheimsten Papieren der Frau von Guyon auf das Genaueste vertraut war und aus denselben in seinem „Bericht" die merkwürdigsten Stellen angeführt hat, um sie als eine Person hinzustellen, welche von den gefährlichsten und abenteuerlichsten Grundsätzen angesteckt sei, gleichwohl geglaubt hat, daß man sie bezüglich ihrer Absicht entschuldigen könne, warum sollte dann ich, dem alle diese Papiere, alle diese Visionen, alle diese angeblichen Wunder gänzlich unbekannt sind, nicht das Recht haben, in meinem Innern be-

züglich der **Absichten der Frau von Guyon** ebenso günstige Vermuthungen zu hegen, als er sie in öffentlichen Akten äußerte?“ — Ebenso beruft sich Fenelon auf die Unterwerfungsakte, welche Frau von Guyon dem Erzbischof Noailles gegenüber unter dem 28. August 1696 mit eigenhändiger Unterschrift vollzogen habe, — eine Akte, in welcher dieser Prälat sie das Geständniß ihrer Irrthümer habe aussprechen lassen, aber sie auch mit ihrer Absicht entschuldigt und ihr den ferneren Genuß der Sakramente verstattet habe, worauf er fortfährt: „Ich konnte also über die Absichten der Frau von Guyon ebenso getäuscht werden wie jene achtungswürdigen Prälaten, die doch, weil die Dame sich in ihren Sprengeln aufhielt, ihre natürlichen Oberen geworden waren und über die geheimsten Umstände ihrer Lehren und Sitten am besten unterrichtet sein mußten.“ — „Was die Gerüchte betrifft, welche über die Sitten der Frau von Guyon seit ihrer Verhaftung im Umlaufe sind, so überlasse ich die Untersuchung derselben ihren Oberen. Werden sie als begründet befunden, so werde ich sie fernerhin ebenso sehr verabscheuen, als ich sie vordem schätzte. Ich werde mich dann um so mehr über ihre so weit getriebene Heuchelei ärgern, je mehr sie mich vorher erbaut hat. Die Kirche sollte dann auf eine ganz exemplarische Bestrafung dieser Person dringen, wenn sie unter so vielen Aeußerungen von Gottesfurcht eine so schreckliche Sittenverderbniß sollte verborgen haben.“ — Zum Schlusse seiner Antwort sagt dann Fenelon noch Folgendes: „Hat der Herr Bischof von Meaux noch irgend ein Papier oder noch irgend einen Beweis gegen mich in Händen, so beschwöre ich ihn, kein halbes Geheimniß daraus zu machen, das schlimmer ist als eine vollkommene Bekanntgebung. Ich beschwöre ihn, Alles nach Rom zu schicken. — Gott sei Dank, ich fürchte nichts von dem Allen, was auf dem Wege Rechtens vorgelegt und untersucht werden mag! Leid sind mir nur unsichere Gerüchte und ungeprüfte Angaben. Bin ich wirklich in seinen Augen ein so ruchloser Heuchler, — so muß er alle Beweise dafür nicht in Schmähschriften sondern in gerichtlicher Form beibringen. Ich für meine Person kann mich hier nicht enthalten, Den zum Zeugen zu nehmen, dessen Auge auch die tiefsten Finsternisse erhellt und vor dem wir bald erscheinen werden. Er, der in meinem Herzen liest, weiß, daß ich an keiner Person, an keinem Buche hänge; daß ich nur ihm und seiner Kirche fest ergeben bin, daß ich ohne Unterlaß in seiner Gegenwart seufze und zu ihm flehe, er möge den Frieden herstellen und die Tage des Aergernisses abkürzen, er möge den Heerden ihre Hirten wiederschenken und sie miteinander in seinem Hause vereinigen; er möge endlich auf den Herrn

Bischof von Meaux so viele Segnungen herabströmen lassen, als er mir Kreuz und Trübsale zugeschickt hat.“ —

Als diese Schrift Fenelon's erschienen war, genügten wenige Tage und Wochen, um in der öffentlichen Meinung Frankreichs wiederum den vollständigsten Umschwung hervorzurufen. Fenelon's Ausführungen waren so durchsichtig und klar, seine Beweisführung war so einfach und schlagend, daß sich alsbald aller Orten die Ueberzeugung von seiner völligen Unschuld aussprach. Namentlich war dies auch in Rom der Fall, wo nicht nur die Cardinäle und andere Prälaten des römischen Hofes, sondern auch der Papst sich über Fenelon's „Antwort“ mit großer Anerkennung aussprachen. Denn Jedermann sah ja nun, daß der Bischof von Meaux einst selbst die Frau von Guyon ganz ebenso beurtheilt hatte, wie es Fenelon noch immer that! Auch auf den Erzbischof von Paris und auf den Bischof von Chartres machte die Schrift den glücklichsten Eindruck. Beide dachten schon daran, Fenelon wieder die Hand zu bieten; indessen trat der Bischof von Meaux dazwischen.

Bossuet sah mit innerem Grimm, daß der verhaßte Gegner urplötzlich wieder die Sympathien fast Aller gewonnen hatte, und um das verlorene Terrain wo möglich wiederzugewinnen, begann er sofort die Ausarbeitung einer neuen Schrift, die ihn zwei volle Monate beschäftigte. Sie erschien (zu Anfang des November) unter dem Titel: „Bemerkungen über die Antwort des Herrn Erzbischofs von Cambrai“.*)

Aber schon nach acht Tagen hatte Fenelon auch auf diese „Bemerkungen“ eine Erwiderung unter dem Titel „Préjuges décisifs“ fertig. Der Ton dieser Schrift, worin sich Fenelon zu seiner Vertheidigung auf die eigenen Zugeständnisse des Gegners berief, und welche im Anfange des December im Druck verbreitet ward, war strenger als der der ersten, aber die Widerlegung der Bemerkungen Bossuet's war in sieghafter Weise durchgeführt und der Cardinal von Bouillon erklärte bezüglich dieses Schriftchens zu Rom öffentlich, in demselben erweise sich der menschliche Geist in seiner größten Stärke. Der Bischof von Meaux dagegen schrie, als er Fenelon's letzte Worte gelesen hatte: „Das ist eine wilde Bestie, die man zur Ehre des bischöflichen Amtes und der Wahrheit so lange verfolgen muß, bis man sie zu Boden geschlagen und unschädlich gemacht hat. Hat nicht der h. Augustin den Julian bis auf den Tod verfolgt? Man muß die Kirche, von dem größten Feinde, den sie gehabt hat, befreien. Ich glaube der König und die Bischöfe sind in ihrem Gewissen

---

*) Remarques sur la Réponse à la Relation du Quiétisme. Paris 1698.

verbunden, den Erzbischof von Cambrai nie mehr zur Ruhe kommen zu lassen.“

Bossuet trat daher dem Erzbischof von Cambrai nochmals in einer geharnischten Réponse aux préjuges décisifs pour M. l'archevêque de Cambrai (welche in den letzten Tagen des Januar 1699 erschien,) entgegen; und als Fenelon ihn sofort mit einer Erwiderung unter dem Titel: Les principales propositions du livre des Maximes des Saints, justifiées par des expressions plus fortes des saints auteures, worin sich derselbe auf Aussprüche kirchlich anerkannter Vertreter der Mystik aus früherer Zeit (namentlich der Angela von Foligni und des Franz von Sales) berief, abfertigte, trat derselbe schon im nächstfolgenden März mit einer neuen Streitschrift: Les passages éclaircis ou Réponse au livre intitule: Les principales propositions du livres des maximes des Saints auf den Kampfplatz.

Uebrigens hatte Bossuet doch eingesehen, wie unklug es war, daß er die Diskussion über die Lehre, die ihm eine so günstige Position bot, verlassen und Persönlichkeiten und angebliche Thatsachen zur Sprache gebracht hatte. Indem er daher beschloß, diese Dinge fernerhin unberührt zu lassen, so war in diesen letzten Schriften, welche er noch veröffentlichte, um eine raschere Entscheidung der römischen Curie herbeizuführen, von Frau von Guyon und von Lacombe nicht mehr die Rede. — Daher begann sich auch von da an das öffentliche Interesse in Frankreich von der zwischen Bossuet und Fenelon geführten Polemik, durch die es sich so lange hatte in Spannung erhalten lassen, abzuwenden und sich allein mit dem Verlauf der Dinge in Rom zu beschäftigen.

---

§. 5.

Die Verurtheilung der „Maximen der Heiligen.“*)

Der Sommer des Jahres 1698 ging zu Ende und zum größten Aerger Bossuet's war die von ihm schon so lange mit größter Ungeduld erwartete Entscheidung des heiligen Stuhles noch immer nicht erfolgt. Allerdings hatte sich die von dem Papste ernannte Untersuchungskommission ein ganzes Jahr lang mit der Prüfung der „Maximen der Heiligen“ be-

*) Die Hauptquelle für den Inhalt dieses Paragraphen ist Phélipeaux Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du Quiétisme, Tom. II, wo sich alle hier angezogenen Urkunden, Akten und Correspondenzen im Originaltext abgedruckt finden.

schäftigt; aber von Anfang an hatte die römische Curie sich nur sehr ungern mit der ganzen Angelegenheit behelligt gesehen. Die moralische Autorität des Erzbischofs von Cambrai stand in den Augen des Papstes und eines großen Theiles der Cardinäle so hoch und das Buch desselben war nach deren Meinung in einem so frommen Sinne geschrieben und war so erbaulich zu lesen, daß man am liebsten die ganze Angelegenheit hätte fallen lassen. Aber der Bischof von Meaux und der von diesem aufgehetzte König von Frankreich, der römischen Kirche erstgeborener Sohn, drängten unabläßig und verlangten Rettung der Kirche aus großer Gefahr. Daher setzte man die Untersuchung fort und bemühte sich, dem König zu Willen zu sein, wennschon es nicht mit gutem Gewissen gehen wollte. Da die Examinatoren wegen der Beurtheilung des Buches selbst miteinander in Streit geriethen, so fügte der Papst zu der Prüfungskommission noch die beiden Cardinäle Noris und Ferrari hinzu, welche in den Congregationen den Vorsitz führen sollten. Aus dem Buche wurden nun 37 Sätze ausgezogen, über deren Qualification die Consultatoren miteinander verhandelten, — bis endlich, nachdem man vom 12. Oct. 1697 an 64 Sitzungen (jede zu 6—7 Stunden), theilweise unter dem Vorsitze des Papstes selbst, gehalten hatte, am 25. Sept. 1698 der Spruch der Kommission erfolgte. Von den zehn Examinatoren erklärten fünf, daß das Buch von der „Auslegung der Maximen der Heiligen" gar keine Censur verdiene, während die anderen fünf erklärten, daß es eine große Anzahl tadelnswürdiger Sätze enthalte. Es ist zu bemerken, daß für das Urtheil der fünf ersteren hauptsächlich die von Fenelon selbst gegebenen Erläuterungen entscheidend gewesen waren.*)

Nach der bei dem heiligen Offizium von Alters her bestehenden Geschäftspraxis galt ein Buch als gerechtfertigt, sobald dessen Verwerflichkeit nicht durch eine Stimmenmehrheit ausgesprochen wurde. Hiernach mußte also die ganze Untersuchung als geschlossen und erledigt gelten und Fenelon konnte sein Buch als gerechtfertigt ansehen.

Freilich war es immerhin noch möglich, daß der Papst eine nochmalige Untersuchung der Sache anordnete; allein die persönliche Stimmung desselben machte diese Möglichkeit, wenn nicht vom französischen Hofe aus wiederum eine Pression auf die römische Curie ausgeübt wurde, zur Un-

*) Ein Spötter persiflirte damals den Papst mit Distychen, in denen er denselben mit dem bekannten buridanischen Esel vergleicht:

Divisis monachis, quid agas, manet inscia Roma;
Haesit quondam asinus, Busiridane, tuus.
Quinqne novum damnant, absolvunt quinque libellum;
Quod monachos latuit, Papa videre nequit.

wahrscheinlichkeit. Daher drängte es Fenelon, jetzt einen Schritt zur Versöhnung und zum Frieden zu thun. In diesem Sinne richtete er ein sehr herzliches Schreiben an Frau von Maintenon, indem er ihr von der in Rom erfolgten Abstimmung Nachricht gab und die Hoffnung aussprach, daß sie selbst jetzt einer ihm günstigeren Beurtheilung seines Buches, seiner Gesinnung und seiner Lehre Raum geben möge. Doch erklärte er am Schlusse des Briefes, der Dame noch zwei Dinge vorstellen zu müssen: „Das Erste ist: wenn mich der Papst verdammt, so werde ich mein Kreuz ohne Murren und mit demüthigem Herzen tragen. Wenn sich aber der Papst, wie ich hoffe, an die gewöhnliche Regel halten will und ich so gerechtfertigt werde, so werde ich mich gegen meine Mitbrüder gerade so verhalten, als wenn ich von ihnen niemals angegriffen worden wäre. Das Andere ist, daß unter allem Kreuz, mit dem man mich zu erdrücken gesucht hat, keins für mich schwerer ist als dieses, daß ich Ihnen so viel Mißvergnügen verursacht habe. Darf ich mich wohl darüber beklagen, daß Sie dreien großen Prälaten mehr geglaubt haben als mir allein, und daß Ihnen die Sicherheit der Kirche theurer war als mein persönliches Ansehen?" —

Es liegt keine Antwort der Frau v. Maintenon auf diesen Brief vor; wahrscheinlich ist gar keine erfolgt. Denn zu derselben Zeit, wo Frau v. Maintenon den Brief Fenelon's empfing, hatte der Bischof von Meaux am Hofe zu Versailles bereits einen ihm von dem Neffen zu Rom empfohlenen Plan vorgelegt, nach welchem der Papst doch noch zu einem Verdammungsurtheil über die „Maximen der Heiligen" gedrängt werden sollte, und der Plan hatte die bestimmteste Billigung des Königs gefunden. Es wurde beschlossen, jetzt die Autorität der Sorbonne, bei der ja der Wille des Königs Alles galt, aufzubieten und durch diese den Papst zum Erlaß eines Verdammungsurtheils zu zwingen.

Der Erzbischof Noailles, der sich für den Plan leicht gewinnen ließ, machte die Sache mit dem Dr. Pirot fertig, — mit demselben Doctor der Sorbonne, der einst Fenelon's Maximen der Heiligen für „richtig und nützlich" erklärt und als ein „goldnes Buch" bezeichnet hatte.

Pirot setzte eine Censur des Buches auf, in welcher 12 Sätze desselben unter gewissen Restrictionen verurtheilt wurden. Ein Exemplar dieser Censur wurde jedem Doctor der Sorbonne im Namen des Erzbischofs Noailles zur Unterzeichnung zugeschickt. Die meisten Mitglieder der Sorbonne glaubten sich ihrem Diöcesanbischof gefällig erzeigen zu müssen und plötzlich erschien daher zu Paris die Censur des Buches Fenelon's mit den Unterschriften von 60 Doctoren der berühmten Sorbonne im Druck.

In Rom war man allerdings über dieses Verfahren, in welchem es die Sorbonne zu Paris sich anmaaßte, dem Urtheil des apostolischen Stuhles vorzugreifen, sehr ungehalten, und der Erzbischof Noailles wurde darüber zur Justification gezogen; aber Bossuet hatte doch für seine ferneren Operationen zu Rom die neue Basis, deren er bedurfte, gewonnen.

Den Vorstellungen des Bischofs von Meaux sowie der Frau von Maintenon und des Erzbischofs von Paris (welche beide von Bossuet inspirirt waren) Gehör gebend, fertigte daher Ludwig XIV. einen Courier mit einem Schreiben an Innozenz XII. ab, worin der König seinen tiefsten Schmerz darüber aussprach, daß die zur Herstellung des Friedens der Kirche so nothwendige Entscheidung des Papstes über Fenelon's Buch durch die Ränke von Leuten, welche in der Verzögerung des päpstlichen Endurtheils ihren Vortheil zu finden glaubten, noch immer aufgehalten werde, und auf das Dringendste bat, daß der Papst doch durch seinen entscheidenden Spruch endlich einmal die erregten Gewissen beruhigen möchte. — Ein gleichzeitig an den Cardinal von Bouillon gerichteter königlicher Erlaß machte diesem für den Erfolg des für den Papst bestimmten Briefes geradezu verantwortlich. Außerdem wurde es dem König klar gemacht, daß er nochmals durch die eclatanteste Kundgebung seines königlichen Unwillens über Fenelon den an den Papst gerichteten Vorstellungen den erforderlichen Nachdruck zu geben habe.

In den ersten Tagen des Januar 1699 ließ sich daher Ludwig XIV. die Liste der am Hofe der jungen Prinzen angestellten Beamten und Diener bringen, strich mit eigner Hand den Namen des Erzbischofs von Cambrai aus und entzog demselben den Titel und die Besoldung*) eines Prinzenlehrers, sowie auch die Zimmer, die er in dieser Eigenschaft auf dem Schlosse bis dahin bewohnen durfte.

Auf die Curie zu Rom machte die Nachricht von diesem brutalen Vorgehen des Königs gegen Fenelon und das zudringliche Schreiben desselben den unangenehmsten Eindruck. Ueber die Stimmung Ludwig's XIV. wohlunterrichtet hatte Innozenz XII. aus eignem Antriebe eine nochmalige Prüfung des Buches Fenelon's bereits angeordnet. In der Zeit vom 19. Novbr. bis zum 15. Decbr. 1698 hatte die Congregation des h. Offiziums desfalls zehn Sitzungen gehalten, weshalb die wiederholten Sollizitationen als solche unmotivirt erschienen. Indessen waren

---

*) Vier Jahre vorher hatte sich Fenelon von dem König die (ihm nicht gewährte) Gnade ausgebeten, diesen Gehalt als Beitrag zur Bestreitung damaliger Kriegskosten dem königlichen Schatze überlassen zu dürfen!

dieselben in den Augen des Papstes immerhin gewichtig genug, um denselben zu dem Befehle zu veranlassen, daß die Cardinäle ihre Thätigkeit verdoppeln und zur Beschleunigung der Sache allwöchentlich drei Sitzungen halten sollten.

Schon damals, wo die literarische Fehde der Parteien noch im vollen Gange war, hatte sich Fenelon's Schicksal in Rom entschieden. Chanterac schrieb an denselben (im Decbr. 1698): „Leute, die es aufrichtig gut mit Ihnen meinen, sagen mir alle Tage, Rom könne unmöglich dem dringenden Anhalten des französischen Hofes gegen Sie widerstehen. Der König fordert nicht nur eine rasche Entscheidung, sondern er dringt sogar ausdrücklich auf die Verurtheilung Ihres Buches, welche für die Ruhe und Wohlfahrt des Staates durchaus erforderlich sei.“*)

Siebenunddreißig Sitzungen hatten die Cardinäle bereits gehalten, als es ihnen endlich gelang, unter 37 Sätzen der Maximes des saints, welche den früheren Examinatoren zur Untersuchung vorgelegt gewesen waren, 23 als fehlerhaft zu befinden. Nur war es ihnen noch zweifelhaft, wie man die Qualification dieser Sätze zu bestimmen und das desfalls zu erlassende Decret zu formuliren habe. Am 24. Febr. 1699 beauftragte daher Innozenz XII. die Cardinäle Noris, Ferrari und Albani mit der Abfassung des Decrets, wobei er denselben (ausweislich eines Briefes des Abbé Bossuet) die größte Schonung Fenelon's zur Pflicht machte. Infolge dessen vereinigten sich dieselben schon drei Tage später über folgende Bestimmungen: 1) daß das Decret die Form eines einfachen Breves, nicht aber die einer Bulle haben sollte; 2) in dem Breve sollte ausdrücklich gesagt werden, daß der Papst nicht die Absicht habe, die „Auslegungen“ des Verfassers über sein Buch zu verdammen (non intendimus improbare explicatione sauthoris); 3) daß man bei Anführung des Satzes von der unfreiwilligen Verwirrung Jesu Christi erklären sollte, der Verfasser habe diesen Satz nicht als den seinigen anerkannt (quam

---

*) Damals starb in der Bastille zu Paris ein Frauenzimmer, welches der Frau v. Guyon aufwartete. Infolge dessen kam das Gerücht in Umlauf — sogar in Rom —, Frau v. Guyon sei in der Bastille gestorben. Als Fenelon hiervon hörte, schrieb derselbe an einen Freund: „Von Paris aus hört man, daß Frau v. Guyon in der Bastille gestorben sei. Ich muß ihr wie während ihres Lebens so auch nach ihrem Tode nachsagen, daß ich an ihr niemals Etwas entdeckt habe, das mich nicht sehr erbaut hätte. Wäre sie auch ein eingefleischter Teufel gewesen, so könnte ich von ihr doch nicht anders reden, als wie ich sie seiner Zeit kennen gelernt habe. Es wäre die abscheulichste Niederträchtigkeit, wenn ich über sie jetzt zweideutig reden wollte, nur um mich meiner Bedrängniß zu entziehen.“

tamen propositionem negat autor esse suam). Außerdem sollte in dem Breve weder das Buch noch der Name des Verfassers genannt werden.

Leider fanden jedoch diese Bestimmungen bei einem Theile der Cardinäle, insbesondere bei dem Todfeind Fenelon's, dem Cardinal Casanate, so lebhaften Widerspruch, daß der Papst in einer am 3. März 1699 gehaltenen Congregation in die Entwerfung eines anderen, weit rigoroseren Decrets einwilligen mußte. Innozenz XII. war aber darüber so voll Jammers und gerieth in solche innere Noth, daß die für Fenelon günstig gestimmten Cardinäle in neue Berathung traten, um auf Mittel und Wege zu sinnen, durch welche die Verurtheilung des Buches in einer dem Herzen des Papstes weniger schmerzlichen Weise bewerkstelligt werden könnte. Als Ergebniß der Berathung legte man dem Papste zwölf Lehrsätze vor, in denen die den Meinungen des Molinos und der anderen Quietisten entgegenstehenden Lehren der Kirche ausgesprochen waren, indem man ihm bemerkte, daß hierdurch die Wahrheit aufs Neue befestigt, der quietistische Irrthum von der Kirche ein für allemal ausgeschlossen würde, daß Fenelon sich zur Unterzeichnung dieser Artikel leicht verstehen und doch die öffentliche Verurtheilung desselben umgangen würde. Ueber diesen Vorschlag hocherfreut berief der Papst die Cardinäle sofort (5. März) wieder zu einer Congregation zusammen und ließ die zwölf Artikel zur Prüfung an alle vertheilen.

Schon am Abend desselben Tages wußte ganz Rom von der neuen Wendung der Sache. Abbé Bossuet schäumte vor Wuth, ließ am 5. März einen Courier nach Versailles abgehen und schickte am folgenden Tage allen Cardinälen ein eiligst ausgearbeitetes und in das Italienische übersetztes Promemoria zu, in welchem er die Ausführung des neuen Planes als das heilloseste Attentat auf die ganze Ordnung der Kirche hinstellte. In einer Versammlung des Cardinalscollegiums am 8. März erklärte daher dasselbe fast einstimmig, daß das von dem Papste empfohlene Verfahren unter den gegenwärtigen Umständen unausführbar sei und ließ demselben durch einen Assessor des h. Officiums von diesem Beschluß Nachricht geben.

Von dem französischen Hofe ging eben damals ein (wahrscheinlich von Bossuet concipirtes) Schreiben ab, welches ein über die römische Curie hereinbrechendes Wetter ankündigte. Das Schreiben lautete in seinen Hauptstellen:

„Seine Majestät vernehmen mit Staunen und Schmerz, daß, ungeachtet aller Ihrer dringenden Vorstellungen, und obgleich Seine Heiligkeit so oft versprochen, dieses auch durch Ihren Nuntius neuerdings wiederholt hat, durch ein bestimmtes Urtheil das Uebel, welches durch

das Buch Fenelon's in Höchstihren Staaten angerichtet ist, bis zur Wurzel rasch auszutilgen, doch die Anhänger dieses Buches noch zur Zeit, wo Alles beendigt zu sein schien und die Congregationen der Cardinäle, ja der Papst selbst, es als eine von Irrthümern strotzende Schrift anerkannt hatten, mit einem neuen Vorschlage hervorgerückt wären, der darauf hinauslief, so viele Berathschlagungen fruchtlos zu machen und alle Streitigkeiten wieder zu erneuern."

„Nach einem in Rom verbreiteten Gerüchte soll dieser Vorschlag in einer gewissen Anzahl von Lehrsätzen bestehen, welche man den Cardinälen zur Prüfung vorlegen und in welchen man die reine Lehre über das geistliche Leben festsetzen will, doch so, daß dabei das Buch unangetastet bliebe." —

„— — Das meiste Erstaunen erregt noch dieses, daß man solche schonende Rücksicht für ein anerkannt schlimmes Buch und für einen Verfasser hat, welcher sich gern furchtbar machen möchte, obgleich alle Bischöfe des Königreichs und die Sorbonne, an die sich noch 250 ihrer Doctoren in ihrer Gesinnung angeschlossen haben, gegen ihn sind." — —

„Man wird es leicht begreifen, daß Seine Majestät in Ihrem Königreiche nichts werden annehmen und bestätigen können, als um was Sie angehalten haben und was man Ihnen versprochen hat: nämlich ein unumwundenes und bestimmtes Urtheil über ein Buch, das Ihr Königreich in Verwirrung setzt und über eine Lehre, welche Zwiespalt hervorruft, indem keine andere Entscheidung geeignet sein wird, eine Sache von solcher Wichtigkeit, die schon so lange die ganze Christenheit in Spannung erhält, zu erledigen." —

„Sr. Majestät würde es sehr nahe gehen, wenn Sie unter Ihren Unterthanen gerade zu der Zeit, wo Sie aus allen Kräften bestrebt sind, die von Calvin angezettelte Trennung zu zernichten, eine neue sollten ausbrechen sehen. Sollte daher durch eine ganz unbegreifliche Art von Schonung eine Sache, die ihrer Beendigung nahe zu sein schien, noch länger hinausgeschoben würden, so würden Höchstdieselben wissen was Sie zu thun haben und die nöthigen Entschließungen fassen, wobei sie aber noch immer hoffen, daß Seine Heiligkeit Sie nicht in die unangenehme Nothwendigkeit versetzen werden, die äußersten Mittel zu ergreifen." —

Als dieses donnernde Schreiben nach Rom kam, war der Cardinal von Bouillon froh, von demselben nicht Gebrauch machen zu müssen. Die Verdammung des Buches Fenelon's war bereits schon einen Tag früher ausgesprochen.

Schon am 8. März hatte nämlich Innocenz XII. die Concipirung

eines darauf bezüglichen Dekretes angeordnet. In einer am 11. März stattfindenden außerordentlichen Congregation war das Concept definitiv festgestellt worden, — gegen das Gewissen des Papstes, der an diesem Tage wie an einem Tage seiner Buße in Rom Almosen vertheilen und in allen Kirchen Roms öffentliche Gebete anstellen ließ. Donnerstags, den 12. März 1699 erfolgte sodann die Verkündigung des Breves. Nachdem der Papst in aller Frühe die Messe gelesen, begab er sich in die Kapelle des Palastes Monte Cavallo, wo bereits die Cardinäle des heiligen Offiziums seiner harrten. Das Dekret wurde hier in üblicher Form dem Papste vorgelesen und von ihm unterzeichnet. Noch an demselben Tage wurde es gedruckt und auf den Hauptplätzen Roms angeheftet. Der Cardinal von Bouillon und der Abbé Bossuet schickten alsbald Kuriere nach Frankreich ab, um den König und die drei Prälaten von dem Ereigniß des Tages zu benachrichtigen.

Das in der Form eines einfachen Breves (nicht einer Bulle) ausgestellte Dekret enthielt zunächst eine kurze Berichterstattung der Vorkommnisse in Frankreich, welche durch das Erscheinen des Buches veranlaßt waren. Nachdem sodann bemerkt worden war, daß der Papst das Buch durch mehrere Cardinäle und Theologen habe untersuchen lassen, wurde in dem Dekret verkündet, daß der Papst „nach eingezogenem Gutachten der nämlichen Cardinäle und Doctoren der Theologie das obengenannte Buch, in welcher Sprache und Uebersetzung es auch erscheinen möge, aus eigener Bewegung verdamme und verwerfe, — um so mehr, da durch Lesung und Gebrauch dieses Buches die Gläubigen unmerklich zu Irrthümern verleitet werden könnten, die von der katholischen Kirche bereits verdammt wären, und weil es auch Sätze enthalte, welche nach dem Wortsinn, wie er sich zunächst darstelle, und nach dem Gange und der Verbindung der Gedanken verwegen, ärgernißgebend, übellautend, für fromme Ohren beleidigend, in der Ausübung gefährlich und beziehungsweise irrig wären." — Als solche Sätze werden hierauf 23 aus dem Buche hervorgehoben. — Verworfen wird vor Allem alles das, was Fenelon in denselben über den état passif und die oraison passive gesagt hatte, insofern sich darin die christliche Vollkommenheit darstellen sollte, sowie insbesondere Fenelon's Aeußerungen über das Zurücktreten der distincten Anschauung Christi in der (passiven) Contemplation. Fenelon's Lehre von der uninteressirten Liebe betreffend werden die Lehren, daß der Christ in irgend einem Akte der reinen Liebe sich der Sehnsucht nach der ewigen Seligkeit ausdrücklich entäußern dürfe und daß es einen Stand der Vollkommenheit gebe, von welchem die Hoffnung ausgeschlossen sei, als Irrthum bezeichnet. — Auf diese (verworfenen) Propositionen

Fenelon's folgt in dem Breve das päpstliche Verbot des Buches (nicht aber der apologetischen Schriften, welche der Verfasser zur Vertheidigung desselben edirt hatte*). Doch war hierbei nicht allein der Gebrauch der Ausdrücke „ketzerisch“ oder „der Ketzerei nahekommend“ unterlassen, sondern es war auch die in dergleichen Dekreten übliche Klausel, welche die mit Censur belegten Bücher zum Feuer verdammte, nicht mit aufgenommen worden.

---

§. 6.

Bossuet's Stellung zum Urtheil des Papstes und Fenelon's Widerruf.

Am Morgen des 22. März ward dem König Ludwig XIV. von Frankreich gemeldet, daß ein Courier des Cardinals von Bouillon mit einer Depesche über die endlich erfolgte Entscheidung des Papstes eingetroffen sei. Noch an demselben Tage kam die Nachricht hiervon nach Paris, von wo sich dieselbe rasch über ganz Frankreich verbreitete. Ueberall in dem weiten Reiche des Königs hörte man damals erzählen: M. de Meaux a gagné son procès à Rome contre M. de Cambrai.

Bossuet hielt sich gerade damals zu Paris auf, mit der Ausarbeitung einer neuen Streitschrift gegen Fenelon beschäftigt die unter dem Titel: Reflexions, dernier eclaircissement sur la réponse de M. l'archevêque de Cambrai aux remarques de M. l'evêque de Meaux erscheinen sollte. Als er nun von Versailles her die erste Nachricht über die an den König gelangte Depesche erhielt, legte er sofort das Manuscript (dessen Veröffentlichung nun gegenstandslos geworden war) zurück, und begann die der gänzlich veränderten Situation gemäße Haltung einzunehmen. Von dem stolzen Bewußtsein erfüllt, über einen der hervorragendsten Prälaten Frankreichs — in einem Kampfe, in welchem sein Herz so oft erzittert und gebebt hatte — einen Sieg errungen zu haben, der seinen Namen mit unsterblichem Ruhme krönen müsse, hielt er es jetzt für angemessen, eine innere Ruhe zur Schau zu tragen, welche gegenüber der ungeheuren Erregung der Gemüther rings um ihn her, die ganze Größe

---

*) Die in diesen Schriften vorgetragene Lehre Fenelon's, daß die Tugend der Hoffnung auf allen Stufen der christlichen Vollkommenheit mit der Tugend der Liebe als Frucht der letzteren verbunden sein müsse, indem sie als Hoffnung der Liebe aus keinem andern Beweggrund die ewige Seligkeit verlange, als um dem Willen und der Ehre Gottes damit zu dienen, ist also nicht verdammt.

und Erhabenheit eines nur für die Wahrheit kämpfenden und dabei ganz des Vertrauens auf Gott lebenden Charakters im hellsten Lichte erscheinen ließ.

Daß noch vor Ablauf der Nacht ein Courier seines Neffen zu Rom bei ihm eintreffen und ihm die von ihm in äußerster Spannung erwarteten bestimmteren Nachrichten zutragen würde, war unzweifelhaft. Aber er befahl, ehe er zu Bette ging, daß wenn etwa während der Nacht ein Courier aus Rom einträfe, Niemand ihn in seiner Ruhe stören sollte. Daher ward ihm die Depesche, die Nachts wirklich ankam, erst am folgenden Morgen gegen 8 Uhr behändigt. Bossuet ließ dieselbe sofort dem Erzbischof von Paris übermitteln, während er selbst sich — um den Schein zu erwecken, daß die zahlreichen Besuche und Beglückwünschungen, die er zu erwarten hatte, nicht nach seinem Sinne wären, in seinen Gemächern abschloß.*)

Auch fuhren im Laufe des Tages die in Paris anwesenden Bischöfe sowie andere hohe Geistliche, auch Staatsbeamte und Häupter der französischen Aristokratie in großer Zahl vor seinem Hause vor, um ihm ihre Glückwünsche darzubringen; aber der Bischof von Meaux war nicht zu sprechen. Erst am darauf folgenden Tage ließ er es geschehen, daß seine Anhänger und Verehrer ihm ihre Huldigungen darbrachten. Mit Glückwünschungsschreiben, welche Bossuet aus allen Theilen Frankreichs erhielt, wurde derselbe wahrhaft überschüttet.

Kaum aber waren Bossuet, die Höflinge zu Versailles und alle die anderen Gegner Fenelon's aus ihrem Rausche erwacht, als sie sich einander die Frage vorlegten, wie sich nun wohl der Erzbischof zu dem päpstlichen Breve verhalten und wie es mit der Sache weiter gehen werde. Daß Fenelon sich dem päpstlichen Dekret unbedingt unterwerfen würde, wurde allerdings von Vielen behauptet; allein man wußte doch auch, daß es dem Erzbischof von Cambrai mit der Veröffentlichung und Vertheidigung seines Buches Gewissenssache gewesen sei und daß er in gutem Glauben an seine Rechtgläubigkeit die Autorität des Papstes zu seiner Rechtfertigung angerufen habe. Daher war es gar Manchem wahrscheinlicher, daß Fenelon im Bewußtsein seines Rechtes und um seines Gewissens willen das über sein Buch gefällte Urtheil als auf ungenügender Information beruhend zurückweisen werde. Bossuet wurde auch gefragt, was in diesem Falle gegen den Erzbischof geschehen könnte, um dessen Anerkennung des päpstlichen Breves zu erzwingen oder die nothwendigen Folgen der Nichtanerkennung desselben auf diesen wirksam

*) In Versailles ließ sich Bossuet erst am 1. April sehen!

fallen zu lassen — und er wußte auf diese Frage keine Antwort zu geben.*)

Andererseits tauchten am Hofe und im Kreise der Bischöfe bald allerlei Bedenken bezüglich der Bedeutung und des Werthes der päpstlichen Entscheidung auf. Man hatte eine Bulle erwartet, und nur ein Breve war es, was (erst am 5. April) in Versailles eintraf, und das Breve war in manchen Beziehungen gar nicht so abgefaßt, wie derartige Erlasse der Curie sonst redigirt zu sein pflegten.**) Und auch aus diesem Grunde schien es möglich zu sein, daß der Erzbischof von Cambrai die über sein Buch entstandene Controverse nicht als definitiv entschieden ansehen würde. Was aber sollte dann werden?

Allen denen, die so fragten, war es daher, als ob ihnen ein Alp von der Brust genommen werde, als sie hörten, daß Fenelon sich zur unbedingten Unterwerfung unter das Urtheil der römischen Curie entschlossen habe.

Fenelon war, als der Bericht des Abbé von Chanterac in seine Hände kam, über die von dem Papste ausgesprochene Verurtheilung seines Buches bereits benachrichtigt worden. Allerdings hatte er einen solchen Ausgang seiner Sache in der letzten Zeit am wenigsten erwartet; aber dennoch vermochte er das Breve mit weit größerer Ruhe zu erwarten und zu empfangen, als mit welcher der Papst es erlassen hatte.***)

---

*) Vergl. Bausset's Mittheilung über ein Gespräch Bossuet's (Histoire de Bossuet, III. S. 338): Quoique je ne doutasse pas, répliqua M. de Meaux, que M. de Cambrai ne souscrivit à sa censure, je n'ai pas laissé de penser aux moyens, ou de le faire obéir, ou de procéder contre lui. Mais quels sont ces moyens? C'est sur quoi il se tût tout d'un coup; et aucun de ceux, qui l'écoutaient, n'osa le faire expliquer davantage.

**) Bausset III. S. 335: On disait à Paris et à la Cour: „Ce n'est qu'un bref ce n'est rien."

***) Nachdem das Breve publizirt war, begab sich der Abbé von Chanterac zum Papst, um demselben mitzutheilen, daß sein Erzbischof seine vollkommenste Unterwürfigkeit unter die päpstliche Entscheidung, wie dieselbe auch ausfallen möchte, ihm gegenüber schon längst declarirt habe. Chanterac hatte hierbei Gelegenheit zu sehen, wie sehr der Papst unter der ihm abgedrungenen Verurtheilung des Buches Fenelon's litt. Der Abbé berichtete nämlich nach Cambrai: „Welcher Unterschied zwischen dem was er (Innocenz XII.) für sich sagte, und dem was sein Breve dem Publikum verkündet! Wir Alle zusammen könnten nicht so niedergeschlagen sein, als er es darüber zu sein schien, daß sein eben erlassenes Urtheil für Sie eine Härte enthalten möchte. Er sah so verändert aus, daß man ihn beinahe nicht mehr kannte. Mehrmals hat er mir gesagt, Sie wären in seinen Augen ein großer, sehr frommer, sehr heiliger, sehr gelehrter Erzbischof

Er wollte am 25. März, am Festtage der Verkündigung Mariä, eben zur Kirche gehen um die Festpredigt zu halten, als sein Bruder, der Graf von Fenelon, bei ihm eintraf, um ihm die traurige Nachricht zu überbringen. Der Erzbischof hörte dieselbe ruhig an und entschloß sich alsbald, die Disposition seiner Predigt über die Worte: „Dein Wille geschehe" in der Weise abzuändern, daß er sich in derselben nicht nur über die Pflicht der Unterwerfung unter die göttliche Vorsehung im Allgemeinen verbreitete, sondern auch eine Ansprache an die Gemeinde über die Pflicht des Gehorsams gegen die rechtmäßige Obrigkeit mit aufnahm.

Nach Beendigung der Predigt faßte er den Entschluß, seine Unterwerfung unter das päpstliche Urtheil so rasch als möglich in der bestimmtesten Weise vor aller Welt zu beurkunden. In Frankreich durfte dieses indessen nicht eher geschehen, als bis das Breve des Papstes in die Register des Parlamentes eingetragen und dadurch mit Gesetzeskraft ausgestattet war. Darüber aber konnte noch lange Zeit vergehen. Fenelon übersandte daher dem damaligen Staatssecretair Marquis von Barbezieux, eine an den König gerichtete Bittschrift, in welcher er anfragte, ob er in einem Diözesanausschreiben seine Anerkennung des Breves aussprechen dürfe noch ehe dasselbe von dem Parlament registrirt worden sei. Nach Ablauf von acht Tagen erhielt Fenelon infolge dessen ein Rescript des Marquis des Inhaltes: „Statt einer Antwort auf seine Bittschrift habe man ihm auf Verordnung des Königs zu eröffnen, daß er die verdrießliche Sache, von welcher in derselben die Rede sei, nicht bald genug erledigen könne." — In Gemäßheit dieses königlichen Bescheides erließ daher der Erzbischof unter dem 9. April 1699 an seine Diöcesanen folgendes Ausschreiben:

„Euch, meine geliebtesten Brüder, sind wir schuldig, uns ohne allen Vorbehalt hinzugeben, weil wir nicht uns selbst, sondern der Heerde angehören, die uns anvertraut ist. Auch betrachten wir uns aus Liebe zu Jesus Christus als Euere Diener. In dieser Gesinnung fühlen wir uns verpflichtet Euch unser Herz zu eröffnen und Alles mitzutheilen, was wegen des Buches mit dem Titel „Auslegung der Maximen der Heiligen" auf uns Bezug hat. Unser heiligster Vater, der Papst, hat endlich dieses Buch sammt 23 aus demselben gezogenen Sätzen verdammt,

---

(pissimo, santissimo, dottissimo); dieses sind seine eigenen Ausdrücke, denn er sprach italienisch. Ich darf Ihnen hier nicht sagen, was ich ihm geantwortet habe."

Man erzählte sich damals auch in Rom, der Papst habe zu den Gegnern Fenelon's im Cardinalscollegium gesagt: Peccavit ille *excessu* amoris divini, sed vos peccastis *defectu* amoris proximi.

und zwar durch ein vom 12. März 1699 datirtes Breve, welches gegenwärtig überall verbreitet und Euch schon zu Gesicht gekommen ist."

„Diesem Breve, meine lieben Brüder, pflichten wir, sowohl was den Text des Buches als was die 23 Sätze betrifft, bei und zwar einfach, unbedingt und ohne den Schatten eines Vorbehaltes. Wir verdammen also sowohl das Buch als die 23 Sätze durchaus in derselben Form und mit den nämlichen Qualifikationen, einfach, unbedingt und ohne irgend einen Vorbehalt. Noch mehr: wir verbieten unter derselben Strafe allen Gläubigen unseres Bisthums, dieses Buch zu lesen oder zu behalten. Wir werden, meine geliebtesten Brüder, über unsere Demüthigung getröstet sein, wenn nur das Amt des göttlichen Wortes, das wir von dem Herrn zu Eurer Heiligung empfangen haben, dadurch nicht geschwächt wird, und wenn ungeachtet der Demüthigung des Hirten die Heerde stets an Gnade vor Gott zunimmt."

„Von unserem ganzen Herzen fordern wir Euch daher zu einer aufrichtigen Unterwerfung und zu einer Gelehrigkeit auf, die von keinem Vorbehalte weiß, weil sonst zu befürchten steht, daß die schuldige Einfalt des Gehorsams gegen den heiligen Stuhl in unmerklicher Weise verkommen möchte. Mit der Gnade Gottes werden wir Euch hierzu an uns selbst ein Beispiel bis zum letzten Hauche unseres Lebens geben. So oft man von uns reden wird, soll man sich, ich hoffe es zu Gott, erinnern, daß ein Hirt es für seine Pflicht gehalten hat, folgsamer als das letzte seiner Schaafe zu sein, und daß er seiner Unterwürfigkeit niemals eine Grenze gesetzt hat."

„Ich wünsche, meine theuersten Brüder, daß die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes stets bei Euch Allen verbleiben möge. Amen!"

Franz, Erzbischof, Herzog von Cambrai." —

Daß der Erzbischof von Cambrai die Verurtheilung seines Buches mit solcher Demuth und Selbstverleugnung hinnehmen werde, hatte man in Rom stark bezweifelt. Innocenz XII. und dessen Cardinäle waren sogar von der Sorge erfüllt, daß der Widerspruch Fenelon's gegen die nur mit großer Mühe und durch allerlei Machinationen zu Stande gebrachte päpstliche Sentenz noch zu den schlimmsten kirchlichen Streitigkeiten und zur allerbedenklichsten Beunruhigung der Kirche Veranlassung geben könnte. Die römische Curie athmete daher auf, als Innocenz XII. von Fenelon eine Erklärung zugesandt erhielt, worin dieser seine rückhaltloseste Unterwerfung unter die päpstliche Sentenz aussprach.*)

---

*) Uebrigens darf nicht angenommen werden, daß sich Fenelon hiermit von

Allerdings wäre eine Fortsetzung der leidigen Controverse fast erfolgt, indem Bossuet weder mit der päpstlichen Verurtheilung des Fenelon'schen Buches noch mit der Unterwerfung des Erzbischofs unter die Sentenz des Papstes zufrieden war. Die eine wie die andere war ihm viel zu schwach, und eine Zeitlang dachte Bossuet ganz ernstlich daran, nicht nur eine schärfere Verurtheilung Fenelon's als eigentlichen Ketzers zu erwirken, sondern auch die Unterwerfung desselben als ungenügend anzugreifen. Indessen hatte der Bischof von Chartres bereits die Hand zum Frieden geboten, der Erzbischof von Paris war wenig geneigt sich von Bossuet in neue Streithändel verwickeln zu lassen, und die öffentliche Meinung hatte sich bereits zu entschieden zu Gunsten Fenelon's ausgesprochen. Daher hielt es Bossuet schließlich doch für rathsam, sich mit dem was er erreicht hatte, genügen zu lassen.

Die Annahme und Bestätigung des päpstlichen Breves in Frankreich erfolgte nun genau nach Maaßgabe der seit 1682 herrschend gewordenen Grundsätze. Der König beauftragte alle Erzbischöfe der Monarchie zum Zwecke der Prüfung und Bestätigung des päpstlichen Dekretes ihre Suffraganen zu versammeln. Alle diese Metropolitansynoden bestätigten natürlich das Urtheil des römischen Stuhles; acht derselben forderten auch die Unterdrückung der zur Vertheidigung des Fenelon'schen Buches ver-

---

seiner quietistischen Mystik losgesagt und diese fernerhin als Irrlehre angesehen habe. In dem Verhalten Fenelon's bei der Verurtheilung des Buches zeigte sich der ächte Katholik. Er fügte sich lediglich aus Obedienz, indem er erklärte „Ma conscience est déchargée dans celle de mon directeur"; er ließ geschehen, was die höhere kirchliche Autorität, nicht aber er zu verantworten hatte. Seine bisherige Lehre hielt er nach wie vor fest, indem er in dem Verwerfungsdecret nicht seine Lehre selbst, sondern nur sein Buch über diese Lehre, seine ungeeignete Darstellung derselben verdammt sah. Daher schrieb er noch 11 Jahre später (1710) an den Jesuiten le Tellier: „Man hat die verwerfliche Lehre, daß die Liebe zu Gott nur durch das Verlangen nach Glückseligkeit erklärt werden könne, geduldet und triumphiren lassen; celui, qui errait, a prévalu, celui, qui était exempt d'erreur, a été écrasé. — In demselben Sinne erklärte er sich gegen den Chevalier von Ramsay, als ihm dieser vorhielt, warum er seine in Rom doch verworfene Lehre nicht fallen lasse, da er ja in das Urtheil des Papstes sich gefügt habe: sein Buch habe er fallen lassen, da dieses eine unreife Geburt (avorton) seines Geistes sei; seine Lehre selbst aber sei mit nichten in Rom verworfen, vielmehr werde dieselbe in allen katholischen Schulen vorgetragen. — Und doch war in dem ersten der verdammten Sätze die Lehre von der „reinen Liebe" ausdrücklich erwähnt und verworfen worden!

öffentlichten Schriften. Der König ertheilte (14. Aug. 1699) auch dieser Bestimmung seine Genehmigung.*)

§. 7.

Entlassung der Frau von Guyon aus der Bastille. — Tod derselben.

Bossuet hatte also doch eingesehen, daß er sich an seinem, über Fenelon erkämpften Triumphe genügen lassen könne und müsse. Denn Fenelon bewies, daß er sein Versprechen der unbedingtesten Unterwerfung unter das päpstliche Urtheil im vollsten Ernste gegeben hatte; daher milderte sich denn auch allmählich Bossuet's Groll gegen Frau von Guyon, die noch immer in dem dumpfen Kerker der Bastille schmachtete. Auf einer Versammlung der französischen Hierarchie am 2. Juni des Jahres 1700 zu Saint-Germain en Laye, wo der Bischof von Meaux (als Deputirter der Kirchenprovinz von Paris) über den durch Fenelon's Buch hervorgerufenen Streit berichtete und denselben als erledigt und abgethan behandelte, erklärte er bezüglich der Frau von Guyon: „Was die Greuel betrifft, die man als nothwendige Folge ihrer Grundsätze betrachtete, so konnte von denselben in Beziehung auf ihre Person keine Rede sein, denn sie hat stets den größten Abscheu davor geäußert." — So berichtete er jetzt!

Uebrigens wurde Frau von Guyon immer noch in ihrer Haft gehalten, bis endlich in allen Kreisen der Gedanke sich geltend machte, daß eine noch längere Dauer ihrer Haft doch gar keinen Zweck habe und mit gar nichts zu rechtfertigen sei. Daher wurde sie endlich aus der Bastille entlassen. Sie war damals 53 Jahre alt. Man gestattete ihr nach Diziers zu ihrem Sohne Armand Jaques von Guyon zu ziehen; doch siedelte sie später nach Blois über, wo sie noch eine ganze Reihe von Jahren in aller Stille verlebte. In ihrem Hause zu Blois hatte sie sich eine Hauskapelle einrichten lassen, worin täglich Messe gelesen ward und worin sie jeden dritten Tag communicirte. Ihre Hausgenossenschaft bestand aus einer Kammerjungfer, zwei Dienstmädchen und einem

*) Die Metropolitanversammlung zu Paris fand am 13. Mai 1699 statt. — Im Ganzen waren es 17 Versammlungen; doch kam die 17. (die zu Aix) verspätet erst im Januar 1700 zu Stande, nachdem der König schon in der Verordnung vom 14. August 1699 auch die Unterdrückung der von Fenelon zur Vertheidigung seiner „Maximen der Heiligen" herausgegebenen Schriften befohlen hatte.

Hausknecht. Hier lebte sie nun in tiefster Stille und Einsamkeit als das Muster einer Christin. Daß sie die in ihren Schriften niedergelegten Anschauungen und Ueberzeugungen bis an ihr Ende festgehalten hat, wird durch ihre Briefe aus ihren letzten Lebensjahren bewiesen. Die Liebe zum Erlöser war der Herzschlag ihres Lebens geworden. Obschon noch in den Fesseln der Lehre ihrer Kirche lebend, war sie doch zu dem freien Leben des Glaubens an den Erlöser hindurchgedrungen, von welchem ihre ganze Persönlichkeit eine wunderbare Verklärung erhalten hatte. Darum hörte man ihren Lippen nie ein bitteres Wort über ihre Verfolger und Peiniger entschlüpfen, — auch nicht als sie die Nachricht empfing, daß ihr schlimmster Widersacher, der Bischof von Meaux, am 12. April 1704 in die Ewigkeit abgerufen sei. Noch weit öfter als früher war sie in den Jahren ihres Aufenthaltes zu Blois von schwerer Krankheit befallen; dann pflegte sie, indem ihr Schlafzimmer neben der Hauskapelle lag, vom Bette aus die Messe zu hören. Verkehr hatte sie in Blois selbst fast gar nicht, doch ließ sich zuweilen der Bischof von Blois bei ihr sehen. Den lebhaftesten brieflichen Austausch dagegen gewann sie allmählig mit zahlreichen Anhängern und Verehrern, die sie nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland, Holland und England fand, auch mit vielen Protestanten, z. B. mit dem frommen Peter Poiret. Ja sie wurde sogar von protestantischen Verehrern ihrer innerlichen Frömmigkeit, welche davon gehört hatten, daß die in so grausamer Weise verfolgte Dame jetzt wieder in Freiheit gesetzt sei und daß man zu ihr gelangen könne, aus weiter Ferne in Blois aufgesucht. Einem Herrn, der aus England zu ihr gekommen war um sie persönlich kennen zu lernen, theilte sie mit, daß sie ihren ganzen äußeren und inneren Lebenslauf bis zu ihrer zweiten Verhaftung aufgezeichnet habe und daß sie wünsche, diese Aufzeichnungen möchten nach ihrem Tode veröffentlicht werden. Auf den Wunsch dieses Herrn vertraute sie demselben auch ihr Manuscript an, das dieser mit nach England nahm und dort sorgsam aufbewahrte.

Es war der edeln Frau vergönnt, noch mit eigenen Augen zu sehen, daß sie einen Samen ausgestreut hatte, der auch in der protestantischen Welt wunderbar reiche Früchte trug. In weiten Kreisen hatte sie im Gegensatz zur Aeußerlichkeit des katholisch-kirchlichen Religionslebens und der protestantisch-kirchlichen Rechtgläubigkeit die Wahrheit wieder befestigt, daß das Reich Gottes nicht mit äußerer Geberde komme, sondern daß es inwendig in den wiedergeborenen Seelen sei; und in den katholisch-kirchlichen Kreisen, welche sich ihr anschlossen und sich ihrer Wirksamkeit aufthaten, hatte sie eine ganz neue Erkenntniß des aller-

heiligsten Namens Jesu Christi aufgerichtet, vor welcher der ganze Heiligendienst des Katholicismus wie Rauch dahinging.

Im Anfange des Jahres 1717 fühlte sie, daß die Stunde ihres Hinganges in die ewige Heimath bald kommen werde. Sie machte ihr Testament, an dessen Eingang sie ihr katholisches Glaubensbekenntniß ablegte. Ihre letzte Krankheit dauerte drei Monate. Bei dem Beginne derselben wurde ihre zu Paris wohnende Tochter, Frau von Vaux, eiligst nach Blois gerufen. Dieselbe erschien alsbald in Begleitung eines Arztes, den sie von Paris mitgebracht hatte; indessen konnte keine ärztliche Hülfe das Leben der Kranken länger fristen. Eine Hals- und Brustentzündung, von welcher dieselbe schließlich befallen wurde, zehrte, trotz aller liebenden Hingebung und Fürsorge der Tochter, die Kräfte der Kranken rasch auf. Schon am Morgen des 9. Juni 1717 lag sie in voller Bewußtlosigkeit auf ihrem Krankenbette. Um Mitternacht dieses Tages hauchte sie die fromme Seele in Gottes Hand aus. — Ihre irdischen Reste sind in der Franziskanerkirche zu Blois beigesetzt worden.

---

§. 7.

Das Erlöschen der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche.

Vom Jahre 1687 an hatte die Inquisition zu Rom bis zum Ende des Jahrhunderts immer von Neuem ihre Wetterschläge gegen den Quietismus erlassen, von deren Grollen damals die katholische weithin in allen Landen wiederhallte.*) Zunächst war am 5. Febr. 1687 die Schrift des Priesters des Oratoriums Benedikt Biscia zu Fermo in Italien „Propositions tirées des livres et autres écrits du docteur Molinos“ anathematisirt. Noch in demselben Jahre wurde am 28. August das gegen Molinos gerichtete Decret der Inquisition publizirt. In den nächstfolgenden Jahren sprach dieselbe ihren Fluch über eine ganze Reihe quietistischer Schriften aus: am 1. April 1688 über die des François Malaval und über Giovannis Falconi's „Alphabet“; am 4. Septbr. 1688 über Lacombe's Analyse de l'oraison mentale; am 30. Novbr. 1689 über den Chrétien intérieur von Bernieres-Louvigny, über Confeld's Règle de perfection, über die beiden Schriften der Frau v. Guyon Moien court und Règle des associés à l'enfance de Jesus und über Falconi's Lettre d'un serviteur de Dieu; am 19. März 1692 nochmals über die Schriften des Bernieres-Louvigny und über zwei

*) Vergl. Bossuet's Schrift: Actes de la condamnation des Quiétistes.

1688 zu Amsterdam erschienene Schriften (deren eine die von einem Engländer veröffentlichten Three letters über die Molinistische Bewegung in Italien waren). Der letzte Schlag, mit dem der Zorn des Hierarchismus die quietistische Mystik, dieselbe zermalmend, traf, war das über Fenelon's Schrift gesprochene und durch die ganze Kirche hin verkündete Anathema.

Inzwischen hatte der Hierarchismus den edlen Molinos in den Kerkern der Inquisition verkommen lassen; er hatte die Frau v. Guyon aus einem Gefängniß in das andere und zuletzt in die grausigen Mauern der Bastille geschleppt, und den frommen Pater Lacombe hatte er mit langer und langsamer Qual zu Tode gemartert.

Es begreift sich daher, daß hiermit die quietistische Mystik vom Schauplatz des öffentlichen Lebens der Kirche verscheucht war und nur noch in tiefster Stille und Verborgenheit eine Zeit lang fortzuleben vermochte, bis sie allmählich ganz erstarb.

Der Bruder Laurent de la Resurrection, der i. J. 1690 von einer Dame brieflich ersucht wurde, ihr mitzutheilen, auf welchem Wege er in sein jetziges Gebetsleben gekommen sei, schrieb derselben zurück, daß er sich nur ungern und nur in der sicheren Erwartung, daß seine Mittheilung ganz geheim gehalten würde, darüber ausspreche. Wüßte er,. daß die Dame seinen Brief Anderen vorlegen könnte, so würde auch das größte Verlangen, welches er habe, sie zur Vollendung gelangen zu sehen, ihn doch nicht zur Beantwortung ihrer Frage zu ermuthigen vermögen.

Aber gerade die Schriften Laurent's sollten ein laut redender Zeuge der Erbärmlichkeit des Hierarchismus werden. Derselbe Bischof von Chalons nämlich, der sich an der Verurtheilung Fenelon's so laut betheiligt und kraft seiner hierarchischen Autorität die quietistische Mystik für ketzerisch erklärt hatte, erklärte die Schriften Laurent's für rechtgläubig und heilsam, ertheilte denselben i. J. 1693 seine bischöfliche Approbation*)

---

*) Die Approbation der Gesammtausgabe der Schriften Laurent's lautet:

Louis Antoine, par la permission divine evêqu-ecomte de Chaalons, Pair de France: Après avoir fait examiner le livre intitulé „Les Moeurs, Entretiens et Pratique du Frère Laurent etc.“, nous en permettons l'impression à Jaques Seneuse, nôtre imprimeur ordinaire, pour en jouir l'effet de ses privilèges. Et nous en recommendons la lecture à toutes les personnes, qui desirent acquérir un veritable pieté, étant persuadés, que les exemples et les maximes de ce fidèle serviteur de Dieu les y aideront très-utilement.

Fait en nôtre palais episcopal le 17. Novembre 1693.

(Signé)

Louis-Antoine, evêque-comte de Chaalons.

Par ordre de monseigneur:

Pelletier.

und ließ sie selbst im folgenden Jahre zu Chalons drucken.*) Also dieselbe Lehre, welche der Bischof Noailles v. Chalons, der nachherige Erzbischof von Paris, der erste Prälat des Königreichs, von Bossuet instigirt, in der Person des dem letzteren im Wege stehenden Fenelon als Ketzerei verurtheilt, hat derselbe in der (allerdings sehr harmlosen) Person des Klosterbruders Laurent als rechtgläubig gepriesen! In dieser Thatsache spiegelte sich das Verhalten der Lehrautorität der Kirche zur quietistischen Mystik vor und nach der Verurtheilung des Molinos in frappantester Schärfe ab.

Uebrigens blieben nicht nur Laurent's Schriften, sondern auch die der reprobirten quietistischen Mystiker in denjenigen Kreisen, wo dieselben Eingang gefunden hatten, auch noch im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts fortwährend im Gebrauch, indem noch geraume Zeit hindurch eine stille Pflege und Ueberlieferung der quietistischen Lehre fortbestand, — namentlich in Frankreich, wo sich die Anhänger der quietistischen Mystik als die „geistlichen Kinder der Madame Guyon" zu bezeichnen pflegten.

In Oberitalien trat damals der Quietismus sogar noch Einmal offen hervor, indem der mailändische Geistliche Joseph Beccarelli denselben trotz aller Anathemen der Kirche zu erneuern und zu kirchlicher Geltung zu bringen suchte. Beccarelli trat sogar geradezu mit der Erklärung vor die Oeffentlichkeit, daß Molinos der einzig wahre Wegweiser zur christlichen Gottseligkeit und Vollkommenheit sei, und gewann für seine Mystik alsbald einen sehr bedeutenden Anhang, — namentlich durch den Eifer, mit dem er sich in Brescia, wo er lebte, der Erziehung der Jugend annahm. Auch unter den Klerikern jener Gegend, aus denen er ein besonderes Collegium zur Uebung der inneren Frömmigkeit ins Leben rief, fielen ihm viele zu. Es wird erzählt, daß er seine Anhänger zum fleißigen Gebrauche der Communion ermahnte, und daß er dieselben angehalten habe, in der Oeffentlichkeit, zur Uebung in der Demuth, allezeit mit niedergeschlagenen Augen einherzugehen, weshalb die Frauen und Mädchen seines Anhangs die Gewohnheit gehabt haben sollen, wenn sie angeredet wurden, das Gesicht zur Wand umzuwenden.

Der bisherige Patriarch von Venedig, Badoara, der, als er zum Kardinal ernannt war, die Verwaltung des Bisthums Brescia übernahm, glaubte sich daher dazu berufen, der Ketzerei in ihren letzten Zuckungen

*) Auf dem Titel der späteren Ausgaben der Schriften Laurent's findet sich die Bemerkung gedruckt:

„Sur la copie imprimée à Chaalons en 1694, par ordre de Monseigneur l'Evêque, presentément Archevêque de Paris."

den Todesstoß zu geben, weshalb er Beccarelli der Inquisition überlieferte. Als man denselben aber 1708 verhaftet hatte, wußte man doch nicht, was mit ihm zu beginnen sei, weshalb ihm die Inquisition in Gemäßheit ihrer Geschäftspraxis allerlei scheußliche Vergehen nachsagte, um ihn dadurch in Verruf zu bringen. Erst nachdem dieses mit dem wünschenswerthen Erfolg geschehen war, wagte man es ihm den Prozeß zu machen. Er wurde jetzt gräulicher Irrthümer angeklagt, wurde gezwungen, dieselbe am 10. Septbr. 1710 in Venedig zu widerrufen und wurde sodann auf die Galeeren geschickt, wo man ihn verkommen ließ. — Eine Denkmünze, welche die Stadt Brescia schlagen ließ, feierte den Sieg ihres Bischofs über den Drachen des Abgrunds.*)

Dieses ist die letzte Regung des quietistisch-mystischen Geistes in der katholischen Kirche, von der man weiß. Derselbe lebte seitdem in dieser nur noch ganz im Stillen und nur noch kurze Zeit fort.**) Die zahllosen quietistischen Schriften, mit denen die romanischen Länder der katholischen Welt gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts übersäet waren, wurden von der Hierarchie aller Orten eingezogen und vernichtet,***) so daß diese Literatur bald geradezu verschwunden war. Ihre Freistätte sah die quietistische Mystik von da an in der evangelischen Kirche. Nicht weniger Anhänger der ersteren sind darum während des achtzehnten Jahrhunderts in die evangelische Kirche übergetreten.

Aber dennoch sah sich der Hierarchismus in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts noch Einmal veranlaßt, sich mit der quietistischen Mystik dadurch definitiv abzufinden, daß er seine Stellung zu einem der hervorragendsten Vertreter derselben — in lügenhafter Weise — fixirte.

Als einer der gefeiertsten Namen der katholischen Kirche galt nämlich Johannes vom Kreuze. Derselbe war bereits 1575 selig gesprochen worden, und der Orden der barfüßigen Karmeliter betrieb fortwährend mit größtem Eifer auch dessen Heiligsprechung. Dabei aber wußte man, daß

*) Vergl. Weissmann, Histor. eccles. sacc. XVII, S. 270 u. Unschuldige Nachrichten, 1709, S. 97 ff.

**) In den Memoires de Trevoux wird S. 1882 fg. berichtet, daß 1703 in Sicilien eine Nonne Theresia aufgetreten, welche in ihren Schriften Il castello dell'anima und Il labirintho dell'Amore die Irrthümer des Molinos erneuert, sich als Miterlöserin der Welt bezeichnet, den Beginn des Reiches des h. Geistes angekündigt und für ihre Schwärmereien auch Anhänger gefunden habe, die jedoch mit Theresia selbst bald durch die Inquisition unschädlich gemacht worden wären.

***) Phelipeaux berichtet (I, S. 32), daß man z. B. schon 1689 zu Dijon 300 Exemplare des Moien court verbrennen ließ.

die Anhänger der quietistischen Mystik sich gerade auf diesen Kirchenmann zur Rechtfertigung ihrer Lehrweise beriefen. Es mußte also, namentlich wenn dem Andringen der barfüßigen Karmeliter (das auch in anderen kirchlichen Kreisen Anklang fand,) nachgegeben werden sollte, die quietistisch-mystische Auffassung der Lehrsätze des Johannes vom Kreuze reprobirt und somit eine kirchliche Auslegung der letzteren aufgestellt werden.

Der frühere Franziscaner-Provinzial von Aragon, Antonio Arbiol, hatte bereits unter dem Titel: El libro de los desengaños Mysticos eine Schrift herausgegeben, in welcher er die „Täuschungen" der quietistischen Mystik in der Weise klarzustellen suchte, daß er die von der Kirche canonisirten Begründer und Vertreter derselben durch passende Interpretation einzelner Stellen ihrer Schriften als dogmatisch ganz correct zu erweisen sich bemühte. Derselbe Antonio Arbiol veröffentlichte nun auch i. J. 1723 ein mit zahlreichen kirchlichen Approbationen ausgestattetes Buch unter dem Titel „Mystica fundamental de Christo, Señor nuestro, explicada por el glorioso y beato Padre Juan de la Cruz, worin er mit Zugrundelegung der hundert Avisos, die Johannes den Religiosen zur Erreichung der Vollkommenheit gegeben hatte, die Lehre desselben durch zahlreiche Citate aus anderen Schriften des Verfassers allseitig zu beleuchten suchte. Dabei aber gab Arbiol den Aussprüchen des Verfassers eine solche Auslegung, daß die Mystik desselben den quietistischen Charakter geradezu verlor,*) und daß Johannes vom Kreuze scheinbar als Gegner

*) Folgendes möge zur Begründung dieses Urtheils dienen. Aviso 31 lautet ganz quietistisch: El espiritu purificado no advierte humanos respetos etc. Dieses erklärt nun Arbiol S. 169 ff. so, daß er zu respetos das Wort viciosos hinzufügt und den Satz außerdem umschreibt: El espiritu purificado no advierte humanos respetos, ni cuida de lo, que no le toca, ni le importa, ni de ello ha de dar cuenta á Dios; pero tampoco se descuida de dar buen exemplo á tados, — womit in Johannes Worte ein ganz anderer Sinn hineingetragen wird. Aviso 68 spricht Johannes von der Ruhe der Seele im Andenken derselben an Gott und S. 370 erklärt darum Arbiol ohne Weiteres, daß dadurch der verderbliche Irrthum des Molinos von der falschen Ruhe ausgeschlossen werde. — Aviso 75 sagt Johannes genau im Sinne des Quietismus: No se aparte de ti una amorosa atencion a Dios; Arbiol aber fügt ganz im Sinne der vulgär-kirchlichen Religiosität hinzu: y para que en ella se aproveche tu alma sin peligro de falsa quietud, examina bien, si cumples con las obligaciones de tu estado y de la santa obediencia. Quien falta á sus obligaciones por sus devociones, vive muy engañado, -- als ob dieses der Sinn der Worte des Johannes sei, der doch durch dieselben gerade ausgeschlossen sein soll. Hernach (S. 411) meint Arbiol sogar, daß auch bezüglich der Pflicht einer immerwährenden amorosa atencion à Dios der Satz gelten müsse: en todo se ha de poner modo, indem man zwischen

der molinistischen Irrlehre hingestellt werden konnte. Arbiol's Schrift war daher der eigentliche Grabstein der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, auf welchem i. J. 1726 die Heiligsprechung des Johannes vom Kreuze vollzogen ward.

Wenige Jahre später (1732) erfolgte die Veröffentlichung der von einer Creatur Bossuet's, dem Canonicus Phelipeaux zu Meaux ausgearbeiteten Relation de l'origine, du progres et de la condamnation du Quiétisme, repandu en France. Der Verfasser hatte sich während seines Aufenthaltes zu Rom als Gefährte des jüngeren Bossuet eine Sammlung aller auf Fenelon's Sache bezüglichen Aktenstücke, Correspondenzen und Nachrichten angelegt, hatte diese Sammlungen später in Meaux, wo ihm Bischof Bossuet seine Materialien zur Verfügung stellte, ergänzt und das Ganze in annalistischer Form zusammengestellt, so daß nun allerdings eine mit einer Biographie der Frau v. Guyon beginnende Geschichte des Quietismus in Frankreich bis zum Ablauf des Jahrhunderts vorlag, in welcher aber der Geschichte durch geeignete Entstellungen und Auslassungen gerade eine solche Gestalt gegeben war, daß sie für das Andenken an den Bischof von Meaux die geeignete Folie abgab.

Seitdem galt es in der katholischen Kirche als feststehende historische Wahrheit, daß der „Quietismus" eine Ketzerei gewesen sei, welche zuerst Molinos in die Welt gebracht habe.

---

dem mas perfecto und dem menos perfecto zu unterscheiden und nicht Alles als malo zu verurtheilen habe, was no mas perfecto sei.

Aviso 80 sagt Johannes: Procura llegar à estado, que todas las cosas sean para ti de ninguna importancia, ni tu à ellas, para que olvidado de todas estes con tu Dios en el secreto de tu retiro. Zur Erläuterung fügt aber Arbiol (S. 435) hinzu: En olvido hemos de poner todo lo que no nos toca, ni nos importa, ni de ello hemos de dar cuenta à Dios; und weiterhin: no estes ocioso con su Divina Magestad, sino bien ocupado en actos sucessivos de verdadera religion (!), mit dem (die ganze Mystik des Johannes verurtheilenden) Bemerken: Estas adoraciones, genuflexiones, prostraciones y oraciones son utilissimas.

Der Aviso 96 lautet: El animo abstraido de lo exterior, desnudo de la propriedad y possession de cosas divinas, ni las cosas prosperas le detienen, ni le sujetan las adversas. Während aber Johannes diesen Satz ganz im Sinne der (quietistischen) Mystik aufstellt, versichert Arbiol sofort (S. 513), derselbe sei nur in Bezug auf Diejenigen zu verstehen, welche nicht wie Prälaten der Kirche oder Familienväter äußere Verpflichtungen zu erfüllen hätten, indem er auf diese nicht angewendet werden könnte. — So wird die Mystik des Johannes vom Kreuze zu einem Lehrsystem gemacht, mit dem sich auch ein Jesuit einverstanden erklären konnte.

Siebenter Abschnitt.

Die Schriften und die Lehre der Frau von Guyon.

§. 1.

Die Schriften der Frau v. Guyon.

Unter den zahlreichen Schriften der Frau v. Guyon erschienen zuerst die beiden von ihr selbst veröffentlichten: Moyen court et très facile de faire oraison, que tous peuvent pratiquer très aisément et arriver par là dans peu de tems à une haute perfection und Le cantique des cantiques de Salomon interpreté selon le sens mystique et la vraie représentation des états intérieurs. Die erstere Schrift wurde 1685 unter die Presse gegeben, erschien 1686 und erlebte bis 1688 nicht weniger als fünf privilegirte Auflagen. Die übrigen Schriften der Frau v. Guyon waren, als dieselbe in die Bastille eingekerkert ward, nur im Manuscript vorhanden, wurden jedoch insgeheim durch Abschriften weit verbreitet. Da indessen die Verfasserin als in der Bastille verschwunden betrachtet ward, so machten es sich ihre Anhänger, insbesondere der reformirte Prediger Peter Poiret (aus Metz gebürtig) bald zur Aufgabe, für Veröffentlichung ihrer Manuscripte Sorge zu tragen. Zunächst erschienen die beiden genannten Schriften in einem Sammelwerk unter dem Titel: Recueil de divers traitez de theologie mystique, qui entrent dans la celèbre dispute du quitisme, qui s'agite presentement en France (à Cologne, 1699) nochmals (das Moyen court in 4. Ausgabe) abgedruckt. Fünf Jahre später (1704) erschienen beide Schriften in einem zweiten Sammelwerk, welches nur Schriften der Frau v. Guyon enthielt und außer den beiden genannten zum ersten Male die (im J. 1683 abgefaßte) Schrift „Les torrens spirituels“ an die Oeffentlichkeit brachte. Der Titel dieses zweiten Sammelwerks war: Opuscules spirituels de Madame J. M. B. de la Mothe-Guyon, nouvelle édition, augmentée de son rare traité des Torrents, qui n'avait pas encore

vû le jour et d'une préface generale, touchant sa personne, sa doctrine et les oppositions qu'on leur a suscitées; à Cologne, 1704. Als Anhang wurde dieser Ausgabe der drei Schriften ein Jahr später beigefügt: Règle des associés à l'enfance de Jesus, modèle de perfection pour tous les états; tirée de la Sainte Ecriture et des Pères par les reflexions de plusieurs personnes interieures. à Cologne 1705*).

Neben dem Moyen court, den Torrents und der Auslegung des hohen Liedes sind für die Ermittelung der Gedankenwelt der Frau von Guyon ihre wichtigsten Schriften die von Peter Poiret redigirte Auslegung der Bibel sowie ihre Discours, ihre Lettres und ihre Selbstbiographie. Die erstgenannte, „Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament traduits en français avec des explications et des réflexions, qui regardent la vie intérieure", erschien (und zwar zuerst das Neue Testament in 8, dann seit 1714 das Alte Testament in 12 Bdn.) zu Cöln, 1713—1715 in 20 Bdn. in 8°, später in neuer, von Jean Philippe du Toit-Membrini revidirter Ausgabe 1770 zu Paris (jedoch zu Lausanne gedruckt). Eine deutsche Uebersetzung des ausgedehnten Werkes erschien (ohne Angabe des Druckorts) seit 1744, und hernach „auf Kosten einiger Freunde, die in der Ewigkeit bei dem Herrn sind", 1768—1774.

Die Discours sind eine Sammlung einzelner Aufsätze, Briefe und sonstiger Papiere der Frau von Guyon, welche großentheils eingehendere Besprechungen einzelner Worte und Gedanken der h. Schrift enthalten und von dem Herausgeber als Ergänzung der Interpretation der letzteren veröffentlicht wurden. Sie erschienen 1716 zu Cöln unter dem Titel: Discours chrétiens et spirituels sur divers sujets qui regardant la vie intérieure, tirés la plupart de la St. Ecriture par Madame J. M. B. de la Mothe-Guion (2 Bde., vervollständigt und in neuer Ausgabe zu Paris [gedruckt zu Lausanne] 1790). Eine deutsche Uebersetzung des Werkes kam unter dem Titel „Geistreiche Discurse über verschiedene Materien, welche das innere Leben betreffen und größtentheils aus der h. Schrift genommen sind" 1730—1732 in drei Bänden zu Leipzig heraus.

Die „Lettres chrétiennes et spirituelles sur divers sujets, qui regardent la vie intérieur ou l'esprit du vrai christianisme" wurden 1717—1768 zu Cöln in 4 Bänden (8°) veröffentlicht. Doch wurde erst

*) Im Vorwort wird gesagt, daß dieses (nach einer auf dem Titel befindlichen Bemerkung schon 1685 zu Lyon erschienene) Werkchen nach einem in England ermittelten Manuscript der Frau v. Guyon abgedruckt sei (jedenfalls aber nach einer neuen Redaction desselben).

im Vorwort des vierten Bandes Frau v. Guyon (von deren eben erfolgtem Ableben man während der Veranstaltung desselben Nachricht erhielt), als Verfasserin genannt. Eine deutsche Uebersetzung der Briefe erschien 1728—1743 in 4 Bdn. Späterhin (1767) ließ Dutoit-Membrini zu Lausanne die Ausgabe von 1717 nochmals auflegen, fügte jedoch zu den vier Bänden derselben noch einen fünften hinzu, welcher namentlich den geheimen Briefwechsel Fenelon's mit Frau v. Guyon enthielt. Auf den ersten 150 Seiten dieses fünften Bandes theilt Dutoit sehr interessante Anecdotes et réflexions sur les lettres de Madame Guyon mit.

Ihre Selbstbiographie hatte Frau v. Guyon anfangs nur als eine gedrängte Skizze ihres Lebenslaufes abgefaßt; auf den Wunsch ihres Seelenführers arbeitete sie dieselbe später ausführlicher aus. Einen großen Theil des Werkes hat sie während ihrer ersten Gefangenschaft niedergeschrieben. Mit dem Beginne der zweiten Gefangenschaft hört die Erzählung auf. Doch ist das Manuscript von der Verfasserin erst i. J. 1709 abgeschlossen. Wahrscheinlich war es in diesem Jahre, daß einer ihrer Verehrer aus England zu ihr nach Blois kam um sie kennen zu lernen und das Manuscript von ihr anvertraut erhielt*). Nach ihrem Tode erschien das Werk unter dem Titel: La vie de Madame J. M. B. de la Mothe-Guion, écrite par elle-même. A Cologne, chez Jean de la Pierre, 1720, 3 Bde. in 12°, mit dem Brustbilde der Verfasserin und mit einer Titelvignette, einen Lorbeerkranz darstellend, welcher das Wort Vincenti umzieht. — Eine ganz gute Uebersetzung des Buches erschien Leipzig 1727. Eine neuere Uebertragung des Werkes ins Deutsche von Henriette von Montenglaut, geb. v. Cronstain (Berlin 1826, 3 Bde. in 12°) ist dagegen sehr mangelhaft. — Bezüglich dieses Werkes ist mit Unrecht behauptet worden, daß es theilweise von anderen Verfassern, namentlich von Poiret herrühre. Daß manche wichtige Vorkommnisse ihres Lebens übergangen, andere ungenau dargestellt sind, beweist nicht das Mindeste gegen die Autorschaft der Frau v. Guyon. Poiret war offenbar nur der Redacteur und Herausgeber des Manuscripts.

Die Dichtungen der Frau v. Guyon erschienen zwei Jahre nach der Veröffentlichung ihrer Selbstbiographie unter dem Titel: Poësies et Cantiques spirituels sur divers sujets, qui regardent la vie intérieure ou l'esprit du vrai christianisme, par Mme. J. M. B. de la Mothe-Guion, divisés en quatre volumes. A Cologne. Chez Jean de la Pierre, 1722.

Fast alle diese Schriften wurden im Laufe der Jahre in neuen Auflagen und in neuer Bearbeitung oder wenigstens mit Ergänzungen

*) Vergleiche darüber das Vorwort der Biographie.

und allerlei Zuthaten verbreitet. Zu beachten ist, daß alle (angeblich im Verlage von Jean de la Pierre erschienenen) Cölner Ausgaben der Schriften der Frau v. Guyon (zusammen 29 Bde.) von Peter Poiret nicht zu Cöln, sondern in den Jahren 1713—1722 zu Amsterdam veranstaltet worden sind. Die Justifications der Frau v. Guyon kamen 1720 in 3 Bdn. (8°) heraus. Später (1770) veröffentlichte Dutoit-Membrini die Schrift: Justifications de la doctrine de Mme. de la Mothe-Guyon — par Mr. Fénelon, archevèque de Cambray, nouvelle édition (3 Bde.)

Die Schrift: L'Ame amante de son Dieu, representée dans les emblêmes de Hermannus Hugo sur ses pieux désirs, et dans ceux d'Othon Voenius sur l'amour divin, avec des figures accompagnées de vers — eine poetische Schrift, welche Frau v. Guyon zur Erläuterung von 44 Sinnbildern, die 1651 zu Paris publizirt waren, im Gefängniß angefertigt hatte, erschien anonym zu Cöln 1716.

Zum großen Theil wurden diese Schriften nicht nur in deutschen, sondern auch in holländischen, englischen, selbst lateinischen Uebersetzungen verbreitet. In englischer Uebertragung z. B. wurden die geistlichen Dichtungen der Frau v. Guyon von Will. Cowper veröffentlicht. Eine deutsche Uebersetzung des Cantique wurde („Auslegung des Hohenliedes Salomonis") schon 1706 in Frankfurt a. M. (12°) von Gottfried Arnold veranstaltet. Aber der eifrigste Verbreiter der Guyon'schen Schriften in deutscher Sprache war Peter Poiret, der dieselben theilweise sehr selbständig bearbeitete. Große Verbreitung fand in Deutschland die „Mütterliche Anweisung zum christlichen Wandel in der Gegenwart Gottes"*), welche Frau v. Guyon für ihre Tochter geschrieben hatte. Diese kleine Schrift der Verfasserin wurde von Poiret in der deutschen Bearbeitung zu einem Werke von 380 S. in 12° erweitert.

Von Poiret angeregt übernahm es nachher der fromme Gerhard Tersteegen, sich die Herausgabe und Verbreitung Guyon'scher Schriften in deutscher Sprache angelegen sein zu lassen. Daher übersetzte er 1738 die von Frau v. Guyon i. J. 1717, kurz vor ihrem Tode, an Poiret zu Rhynsburg als Neujahrsgeschenk übersandte poetische Schrift L'ame amante de son Dieu unter dem Titel: „Die heilige Liebe Gottes und die unheilige Naturliebe, nach ihren unterschiedenen Wirkungen in XLIV anmuthigen Sinnbildern und erbaulichen Versen vorgestellt", gab jedoch die Arbeit erst dann heraus, als er 1749 auch die zu diesen

*) Leider sind mir die französischen Originalausgaben dieser Schrift nicht zu Gesicht gekommen.

Sinnbildern gehörigen Kupfertafeln (die schon 1655 erschienen waren) erhalten hatte. Ebenso bearbeitete er die Schrift: „Der gottseligen Frau la Mothe-Guyon geisterhebende Beschäftigungen des Herzens mit Gott, durch die lebendige Erfahrungserkenntniß der göttlichen Liebe. Auszüge aus sämmtlichen poetischen Schriften der sel. Frau, zur Beförderung des inneren Lebens. Durch G. Tersteegen und Andere ins Deutsche übersetzt. 2 Theile." — Eine von Tersteegen angefertigte und bevorwortete holländische Uebersetzung der Anmerkungen der Frau v. Guyon zum Evangelium Matthäi ist Manuscript geblieben.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts machte es sich namentlich Herr v. Fleischbein zu Pyrmont zur Aufgabe, die Werke der Frau v. Guyon in neuen deutschen Ausgaben zu verbreiten, während Dutoit-Membrini zu Lausanne eine neue Ausgabe derselben im französischen Originaltext (angeblich zu Paris, in Wahrheit zu Lausanne) veranstaltete.

In neuerer Zeit war es der Greifswalder Professor der Theologie und Prediger Ludwig Theobul Kosegarten, der auf die Schriften der Frau v. Guyon wieder hinwies, indem er (Stralsund, 1817) eine neue Bearbeitung der „Ströme" (nach Poiret's zweiter Edition von 1720) mit Beifügung der „Maximen" Lacombe's und anderer Schriften verwandten Charakters herausgab. Doch ist die Bearbeitung des französischen Originals sehr frei, indem der Text mannigfach theils verkürzt, theils durch Einschaltungen aus anderen Schriften der Verfasserin erweitert ist.

---

§. 3.

Die Lehre der Frau v. Guyon von der Vollkommenheit des christlichen Lebens.

Ueberblicken wir die mannigfachen Gedankenentwicklungen, welche Frau v. Guyon in ihren zahlreichen Schriften darlegt und in denselben großentheils unzählige Male (oft nur mit geringen Variationen) wiederholt, so stellt sich uns der innere Zusammenhang ihrer Lehrsätze in folgender Weise dar:

Gott hat von Ewigkeit her in sich die vollkommenste Ruhe (repos) besessen. Diese Ruhe, die in der Vereinigung aller unendlichen und unwandelbaren Vollkommenheiten ihren Grund und nur die Unendlichkeit selbst zur Grenze hat, ist erfüllt von der seligen Freude des Anschauens

der eignen Schönheit und Herrlichkeit, in welcher Freude Gott sich nach seiner ganzen Unendlichkeit erkennt und liebt*).

In dieser seiner seligen Freude und Liebe zu sich selbst faßte Gott den Rathschluß, eine Welt zu schaffen und in derselben Creaturen ins Dasein zu rufen, welche so beschaffen wären, daß sie mit ihm selbst zu Einem Leben und zum Mitgenusse seiner Seligkeit vereinigt werden könnten**). Indem daher der zu erschaffende Mensch in Gott das Ziel und den Zweck seines Daseins schlechthin haben sollte, so schuf Gott den Menschen wesentlich für sich***).

Die größte Gnade, die Gott dem Menschen in der Schöpfung erwies, war aber nicht sowohl die, daß er ihn aus Nichts überhaupt ins Dasein rief, sondern bestand vielmehr darin, daß er ihn nach dem Bilde seines Sohnes, des ewigen, wesentlichen Wortes schuf. Denn da Gott den eignen Sohn in vollkommenster Weise liebte, so mußte nun auch der Mensch, der das Bild des Sohnes an sich trug, der dessen Ebenbild war, ein Gegenstand derselben Liebe Gottes sein†).

Der Teufel aber mißgönnte dem Menschen diese Herrlichkeit und verführte ihn zum Abfall von Gott, wodurch das göttliche Ebenbild im Menschen gänzlich verunstaltet ward. Indessen verblieb doch in dem gefallenen Menschen noch ein Rest der Gottebenbildlichkeit, ein unaustilgbarer Charakterzug der Gottheit, der, weil er zum Wesen des Menschen gehörte, auch nicht verloren gehen konnte und dem Menschen seine wesentliche Unsterblichkeit sicherte††).

Hierauf beruhte der Liebeszug des ewigen Wortes zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeschlecht. Der Sohn konnte nicht wollen, daß sein Bild im Menschen durch die Sünde zerstört bleibe, weil er die Zerstörung seines Bildes in sich selbst nicht wollen konnte. Daher ward das Wort selbst Mensch, um den Menschen von der Gewalt des Teufels

---

*) Discours chrétiens et spirituels, I, LIII, 1.

**) Discours II, I, 1: Le premier dessein, qu'il a eu en nous créant, a été de nous unir à lui; c'est pourquoi il nous a créés à son image et ressemblance, nous formant d'une manière propre à être faits une même chose avec lui.

***) La sainte écriture; Auslegung von Genes. 1, 26: „Alle Dinge machte Gott in der Schöpfung für den Menschen, den Menschen aber machte Gott für sich." — „Der Mensch war das Ende und Ziel alles Uebrigen; der Mensch aber hatte kein anderes Ziel noch Ende als Gott." — Discours, II, XLIX, 5: Dieu ayant créé l'homme, l'avait créé entièrement pour lui; car Dieu comme Dieu n'a point pû avoir d'autre fin que lui-même dans tous ses ouvrages.

†) La sainte écriture, Auslegung von Genes. 1, 26: „Was ist dieses Ebenbild Gottes? Es ist kein anderes als Jesus Christus."

††) Discours, I, VII, 6.

loszukaufen und nach Bezahlung seiner Schuld ihn wieder zum wahren Menschen zu machen, d. h. ihm den Charakter des Wortes neu aufzuprägen und in demselben ein lebendiges Abbild seiner selbst herzustellen*).

Indem daher der ganze Zweck der Erschaffung und Erlösung des Menschen darin liegt, daß das Ebenbild Gottes im Menschen hergestellt werde, und indem das Wesen der christlichen Religion darin besteht, daß durch sie Christus aufs Neue und in neuer Herrlichkeit im Menschen auflebe, so steht also fest, daß das Werk unseres Heiles 1) die Bildung Jesu Christi in uns ist, und 2), daß dasselbe durch Christum selbst geschehen muß, zu welchem Zwecke dieser seinen Geist sendet, welcher ein Feuer ist**). Das sicherste Mittel zur Herstellung des göttlichen Ebenbildes in uns zu gelangen, ist aber dieses, daß wir Christo unsre Freiheit und unseren Willen zum Opfer bringen; wobei es nur darauf ankommt, daß wir uns selbst in allen Dingen absagen und dem Vorhaben unseres Schöpfers und Seligmachers nicht widerstreben***).

Wie Gottes ganze Wirksamkeit dahin gerichtet ist, das Wesen und Leben des Menschen an sich zu ziehen, sich wieder ähnlich zu machen, und in sein Gottesleben aufzulösen, so ist auch der Seele des Menschen ein unaustilgbarer Zug zur Gemeinschaft mit Gott eingepflanzt, in der sie allein zur inneren Befriedigung und Ruhe gelangen kann†). Indem daher alle Menschen von Gott zur Vollkommenheit, d. h. zur Vereinigung ihres Willens mit Seinem Willen, als dem Fundamente ihrer Seligkeit, berufen sind, so würden alle dieses Ziel auch unschwer erreichen können, wenn nicht die angeborene Unreinigkeit der Seele sie daran hinderte††).

---

*) Discours I, XVIII, 1—3. — La sainte écriture, Auslegung zu Genes. 1, 26: „Das Ebenbild Gottes ist so tief in den Menschen eingegraben, daß er es niemals verlieren kann, obschon die Sünde dasselbe unendlich verunstaltet hat."

**) Discours, II, XVIII, 5: Vous voyez donc, que l'ouvrage de nôtre salut n'est autre, que la formation de Jésus-Christ, et qu'elle se doit faire par lui-même or a fin de la faire par lui-même — il envoye son esprit, qui est un feu.

***) Discours, I, VII, 4.

†) Le Cantique des cantiques interpreté, Cap. 1, v. 1; Les Torrents, IV, 4; Discours, 1, XLIV. — Moyen court, XI, 2: Dieu a une vertu attirante, qui presse toûjours plus fortement l'âme d'aller à lui. — 3: Outre la vertu attirante du centre il est donné à toutes les créatures une pente forte de réunion à leur centre.

††) Discours, II, IV, 2: La perfection — n'est autre chose que l'union à la volontè de Dieu. — Tous les hommes sont appellés à cette perfection, comme ils sont appellés au salut.

Daher muß die Seele, wenn sie zur Vereinigung mit Gott gelangen will, sich bekehren und Buße thun, wozu Gott ihr den ersten inneren Antrieb geben muß*). Nur durch die Bekehrung d. h. durch die Abkehr der Seele von den Creaturen und die Zukehr derselben zu Gott**), wird der Seele das Erste, was Noth thut, möglich, nämlich die Buße. Indessen ist die Bekehrung und Buße noch nicht vollkommen, wenn sie nur Bekehrung des Menschen von der Sünde zur Gnade ist, vielmehr muß sie den Menschen ganz und gar vom Aeußeren ab und ganz und gar ins Innere hineinführen***). Daher ist die Buße wesentlich Entsagung, (renoncement) und Abtödtung (mortification). Die Entsagung besteht darin, daß man nicht nur allen unsittlichen Genüssen, sondern auch den erlaubten und unschuldigen entsagt, um dadurch zur allmäligen Abtödtung aller Sinne, des Gesichts, des Gehörs, des Geschmacks, des Gefühls und des Geruchs zu gelangen. Man mortifizirt aber die Sinne auf zweifache Art, indem man ihnen versagt, was ihnen angenehm ist, und indem man ihnen zuführt, was ihnen von Natur widerstrebt. Wer sich daher ernstlich mortifizirt, der beschränkt sich nicht darauf, daß er fastet und sich Abbruch thut, sondern er nöthigt sich auch zum Genuß solcher Dinge, vor denen es ihn ekelt, bis ihm alle Speise ganz gleichgültig geworden ist. Auch ist es nicht genug, erlaubte Freuden von sich fern zu halten, vielmehr muß dem Fleische auch geradezu, und zwar in jeder nur möglichen Weise wehe gethan werden†). Nur auf diesem Wege

---

*) Torrents, Cap. I. — Diese Schrift beginnt nämlich mit den Worten, welche gewissermaßen den Ausgangspunkt der ganzen Heilslehre der Frau v. G. darstellen: Sitôt qu'une âme est touchée de Dieu et que son retour est veritable et sincère, après sa première purgation, que la confession et la contrition ont faite, Dieu lui donne un certain instinct de retourner à lui en quittant les amusemens et bagatelles du monde, pour rentrer en son centre, comme à une fin, où il fallut, qu'elle tâche de retourner, et hors de laquelle elle ne trouve jamais de veritable repos.

**) Moyen court, XI, 1: La conversion n'est autre chose, que de détourner de la créature pour retourner à Dieu.

***) Moyen court, XI, 1: La conversion n'est pas parfaite (quoiqu'elle soit bonne et nécessaire pour le habit) lorsqu'elle se fait seulement du péché à la grâce. Pour être entière elle doit se faire du dehors au dedans.

†) Discours II, VIII, 2—3. Dieses schärft Frau v. G. öfters nachdrücklichst ein, z. B. in ihrer Selbstbiographie XI, 1: Il faut savoir, que pour faire les sens entièrement mourir, on doit pendant un tems ne leur donner aucune relâche, jusqu'à ce qu'ils soient entièrement morts. — Ce qui les détruit davantage, c'est de leur refuser généralement tout ce qui leur peut plaire, et de leur donner tout ce, qui leur desagrée; et cela sans relâche et aussi longtems, qu'il est nécessaire pour les rendre sans appetit et sans répugnance.

wird es dem Christen möglich, seine Seele so von aller Eigenheit und allem Adamitischen Wesen auszuleeren, daß Gottes Leben in ihr Raum gewinnen und sich in ihr frei gestalten kann*).

Doch ist diese Reinigung der Seele nicht das Werk des Menschen, sondern es ist Gottes Werk. Die Seele muß sich sogar der Wirksamkeit Gottes gegenüber schlechthin leidend (simplement passive) verhalten. Denn die Wirkungen der Gnade Gottes zielen immer dahin, daß sie die Seele von allem eignen Thun, wie nothwendig und heilig dasselbe auch erscheinen mag, entblöße; und je mehr die Seele sich von allem eignen Wirken ausleeren läßt, um so lebendiger und vollkommner wird in ihr die Wirksamkeit Gottes**).

Das Mittel, durch welches Gott diese Wirkung in der Seele hervorbringt, ist das Wort, d. h. nicht das äußere Schriftwort, sondern das unsichtbare, wesentliche, unerschaffene Wort, welches unmittelbar von Gott kommt, welches darum wesentlich Geist ist und ohne einzelne Worte und Laute in die Seele eindringt, — zunächst mittelbar durch die Sinne, um des Menschen Herz zu gewinnen, dann aber, wenn das Herz von ihm erfüllt ist, unmittelbar. Diese göttliche Stimme läßt sich nur da hören, wo es in einer Seele ganz stille ist; und das Zeichen der Wirksamkeit des Wortes in einer zur Stille gelangten Seele ist der Friede, den dieselbe schmeckt***).

Dieses unmittelbar aus Gott kommende Wort entfaltet seine Wirk-

*) Moyen court et très facile pour l'oraison, Kap. 4.

**) Discours, II, XXV, 1.

***) Cantique des cantiques Kap. 3, Vers 8: Cette parole est la parole increéée, qui ne se manifeste dans le fonds de l'âme que pour y operer ce qu'elle y exprime. — In dem Discours, I, XII, 6 erörtert Frau v. G. die Frage, ob das göttliche Wort, wie Manche behaupteten, sich im Innern der Seele mit vernehmlichen, unterscheidbaren Worten hören lasse. Sie verneint diese Frage in folgender Weise: Toute parole articulée est médiate et par le ministère des anges; et lorsqu'on les appelle substantielles, c'est à cause de leur efficacité, parce qu'elles donnent dans le moment ce qu'elles sonnent, comme: „Soyez en paix“: l'âme éprouve alors une grande paix: Mais quoique ces paroles soient efficaces, elles sont pourtant momentanées, et cette paix peut encore se perdre, puisque cette même parole a été réitérée à plusieurs Saints diverses fois (nach Aussage der h. Schrift). Ce n'est point de celles là, dont je parle. Cette parole vivante et vivifiante, qui s'insinue par toute l'âme, qui est le Verbe, se fait entendre, comme dit le Livre de l'Imitation (Liv. III, Chap. 43, § 3) „sans bruit de paroles“. Les autres sont reçues dans les puissances (nämlich in den Seelenkräften, in Verstand, Willen ꝛc.) et celles-ci dans le centre (nämlich der Seele). Dieses letztere Wort ist die Stimme, welche nur die Schaafe des guten Hirten hören, während sie den andern ganz unbekannt ist.

samkeit zunächst nicht in dem Centrum der Seele, sondern in den einzelnen Vermögen (puissances) derselben, dergestalt, daß es in dem Willen des Menschen die Liebe, in der Vernunft den Glauben erwachsen läßt. Doch sind, solange das Wort nur in den Vermögen, nicht im Centrum der Seele wirksam ist, Liebe und Glaube noch mangelhaft. Die Liebe ist auf diesem Standpunkt noch nicht die vollkommene reine Liebe zu Gott, indem sie noch von der Hoffnung auf die eigne Seligkeit, auf das eigne Wohlergehen, d. h. von der Liebe zum eignen Ich getragen ist; und der Glaube ist noch nicht der reine Glaube, indem er sich noch auf Erfahrungen, Vernunftschlüsse und mittelbar gewonnene Erkenntnisse stützt, wogegen der reine, nackte, passive Glaube jede derartige Erkenntniß ausschließt*).

Die wesentlichste Wirksamkeit des Wortes in den Vermögen der Seele ist aber die, welche dasselbe in dem Willen ausübt. Denn indem es diesen zur Liebe umgestaltet, so begründet es hierdurch in der Seele die Herrschaft des Geistes Gottes, das Königthum Jesu Christi, das Reich Gottes, und zwar so, daß die im Willen herrschend gewordene Liebe das ganze Leben der Seele immer stärker und fester an sich zieht, sie mehr und mehr von aller Untugend reinigt und ihre Eigenheit, ihre Sinne und ihre natürlichen Neigungen immer mehr absterben macht.

Diese Vereinigung der göttlichen Liebe mit dem Willen des Menschen ist noch nicht die wesentliche Vereinigung der Seele mit Gott, kann aber der Keim derselben, der Keim ihrer Vollkommenheit sein**).

---

*) Discours, I, XII, 6: Lorsque la parole communique sa vie à l'esprit, cela s'appelle foi nue. — Elle fait le même dans la volonté, qu'elle remplit d'un amour nud, surpassant tous sentimens. Ebenso Discours I, V, 2; LXII, I und II, XIV, 1—3.

**) Zur näheren Erläuterung dient, was Frau v. G. in dem Cantique des cantiques Kap. 1, Vers 1 sagt: Pour faire comprendre ceci, il faut expliquer la difference, qu'il y a entre l'union des puissances et l'union essentielle.

L'une et l'autre de ces unions est ou passagère et seulement pour quelques momens, ou permanente et durable.

L'union des puissances est celle, par laquelle Dieu s'unit l'âme fort superficiellement; c'est plutôt la toucher que l'unir. — Hierauf sucht nun Frau v. G. klar zu machen, in welcher Weise die einzelnen Personen der Trinität hierbei betheiligt sind.

Lorque l'union est dans le seul entendement, c'est l'union de pure connaissance, et elle est attribuée un Verbe, comme personne distincte (de la Trinité).

Lorsque l'union est dans la memoire, ce qui se fait par un absorbement de l'âme en Dieu et un profond oubli des créatures, elle est attribuée au Père comme personne distincte (de la Trinité).

Et lorsqu'elle se fait sentir dans la seule volonté par une amoureuse

Dieser Keim kann indessen nur durch eifriges und anhaltendes Herzensgebet zur Entwicklung und zum Wachsthum gebracht werden. — Die Mittel, welche den Menschen zu einem wirklichen Gebetsleben allmälig tüchtig machen können, sind erbauliches Lesen und stille Betrachtung*). Durch beide soll sich der Mensch vor Allem zum Wandel in der Gegenwart Gottes erheben.

Gott kann aber dem Menschen in zwiefacher Weise gegenwärtig sein. „Die eine Art der Gegenwart machen wir uns selbst, indem wir unsre Gedanken mit Ehrfurcht auf Gott richten. Allein dieses ist vielmehr ein Andenken an Gott (wie man sich etwa eines abwesenden Freundes erinnert), als eine wirkliche Gegenwart Gottes.“ (Mütterliche Anweisung Kap. VIII.) Dabei macht sich der Mensch allerlei Vorstellungen und Bilder von Gott, erfreut sich auch vielleicht der wunderbarsten Gesichte; allein statt des Wesens Gottes selbst nimmt er nur das Bild desselben auf, wodurch die Vereinigung mit Gott, das Leben in der unmittelbaren Gegenwart Gottes gehindert wird**). Es giebt aber für den Menschen auch eine unmittelbare und wesentliche Gegenwart Gottes, mit welcher Gott selbst das Herz desselben ausfüllt. Diese wesentliche Gegenwart Gottes wird dem Menschen zu Theil, wenn in ihm die Liebe Gottes durch den Willen sich aller Vermögen der Seele bemächtigt, so daß es nur die Macht der Liebe zu Gott ist, welche die Seele beherrscht. Dann gelangt dieselbe zu einer liebenden Anschauung Gottes, in welcher sie

---

jouissance, sans vue ni connaissance distincte, c'est l'union d'amour, attribuée au Saint Esprit comme personne distincte.

Et celle-ci est la plus parfaite de toutes, parce qu'elle approche plus que nulle autre de l'union essentielle, et que c'est principalement par elle, que l'âme y arrive.

Il y'a de deux sortes de ces unions: l'une passagère, qui ne dure que très-peu, et l'autre permanente, qui se soutient par une présence de Dieu continuelle et par un amour doux et tranquille, qui subsiste parmi toutes choses.

Voilà en peu de mots ce que c'est que l'union des puissances, qui est une union de fiançailles, et qui a bien l'affection du coeur, mais qui n'a point la parfaite jouissance de l'objet.

L'union essentiel est le mariage spirituel, ou il y a union d'essence à essence et communication de substances; ou Dieu prend l'âme pour son epouse et se l'unit, nòn plus personellement, ni par quelque act ou moyen, mais immediatement, reduisant tout en unité et la possédant dans son unité même.

*) Moyen court, II, 1: Il y a deux moyens pour introduire les âmes dans l'oraison, dont on peut et doit se servir pour quelque tems: l'un est la méditation, l'autre est la lecture méditée.

**) Discours, I, LXII, 18.

zwar gar nichts Einzelnes und Bestimmtes von Gott sieht und erkennt, dafür aber seine beseligende Gegenwart im eignen Herzen um so lebendiger erfährt*).

Hierbei ist jedoch noch zweierlei zu beachten. Die unmittelbare Gegenwart Gottes macht sich der Seele nicht immer in merklicher Weise fühlbar. Niemals darf aber das Gebet wegen Mangels der Empfindung der Gegenwart Gottes unterlassen werden. Fühlt sich der Mensch ganz dürr und leer, so soll er dennoch beten, vor Allem aus Gehorsam beten, und soll in seiner Andacht ausharren, bis er sich der Gegenwart Gottes wieder zu freuen vermag**). Sodann soll sich der Christ vor dem Wahne hüten, als vertrüge sich der Wandel in der Gegenwart Gottes und das ununterbrochene innere Gebet nicht mit den Pflichten des äußeren Lebens. Dieser Wahn hält Viele ab, sich dem inneren Wandel zu ergeben und schadet darum dem Reiche Gottes***).

Der Christ, welcher zum Ziele der Vollkommenheit gelangen will, wird daher wohlthun, wenn er seine Andacht in folgender Weise einrichtet:

Nachdem man sich mit lebendigem Glauben in die Gegenwart Gottes versetzt hat, muß man etwas recht Inhaltreiches (quelque chose de substantiel) lesen und ganz still dabei verweilen, nicht mit Reflexionen der Vernunft, sondern indem man lediglich den Geist dabei fixirt. Denn die wesentlichste Uebung muß die sein, daß man die Gegenwart Gottes festhält, nicht aber daß man Vernunftschlüsse macht. Dieser lebendige Glaube an den im Grunde unsrer Herzen gegenwärtigen Gott (la foi vive de Dieu présent dans le fonds de nos coeurs), treibt uns dann an, daß wir uns in uns selbst versenken, indem er alle unsre Sinne innerlich

*) Mütterliche Anweisung, Kap. VIII. — Discours, I, XLIII, 3: Le meilleur de tous les moyens est de recueillir au-dedans l'esprit par le moyen de la volonté amoureuse de son Dieu, qui rassemble autour d'elle des puissances et semble se les réunir. C'est une contemplation amoureuse, qui n'envisage rien de distinct en Dieu, mais qui l'aime d'autant plus, que l'esprit s'abîme dans une foi implicite; non par effort, ni par contention d'esprit, mais par amour. — L'âme s'enfonçant de plus en plus dans l'amour, accoutume l'esprit à laisser tomber toutes les pensées. — Alors l'âme preud la véritable voie, qui est le recueillement intime, où elle trouve la présence de Dieu et un concours merveilleux de sa bonté, qui fait tomber insensiblement toute multiplicité, tout acte, tout parole et met l'âme dans un silence gouté. — 4: Par cette voie l'âme trouve en peu son centre.

**) Lettres spirituelles, II, 1 u. 2. — 42: „Die Quelle alles Guten ist die Gegenwart Gottes."

***) Discours, I, V, 19.

bindet. Dadurch wird es der Seele möglich, sich gegen die Zerstreuungen der Außenwelt abzuschließen und in der Gegenwart Gottes zu beharren, der von dem Menschen nur in der Tiefe der eignen Seele gefunden werden kann (Dieu, qui ne peut être trouvée que dans le fonds de nous mêmes et dans nôtre centre, qui est le Sancta-Sanctorum, oû il habite).*) Beginnt die Seele, die sich ganz in sich selbst versenkt hat, ihre Stille und Ruhe zu kosten, so führt dieses Schmecken der Gegenwart Gottes dieselbe bald auf eine höhere Stufe der Gebetsandacht, welche die Einen als Contemplation, als Gebet des Glaubens, der Ruhe, des Schweigens, die Andern als Gebet der Einfalt bezeichnen.**) In dieser Andacht braucht die Seele sich nur eine Zeit lang zu üben, um alsbald wahrzunehmen, daß es ihr nun viel leichter fällt, sich zu sammeln und Gott zu finden.***)

Auf dieser höchsten Stufe ist das Gebet wesentlich ein Gebet des Herzens, ohne Worte, eine lautere Wirkung des Geistes Gottes im Herzen. Nur wenige sind es, die zum Gebete des Herzens tüchtig werden; aber berufen sind doch zu demselben alle Christen, und es ist daher ein verderblicher Wahn, wenn man annimmt, daß nicht jeder Christ dieser Vollkommenheit nachzustreben verpflichtet sei.†)

Auf welcher Stufe des Gebetslebens übrigens der Christ stehe, in jedem Falle muß derselbe an der Regel festhalten, daß er sich selbst keine Regel des Gebets machen darf, daß er sich vielmehr im Gebet vom Geiste Gottes leiten zu lassen hat. Denn ein wahres Gebet kann immer nur durch die Leitung des Geistes Gottes zu Stande kommen.††)

---

*) Moyen court, II, 2.

**) Règle des associés à l'Enfance de Jesus, §. 5. Hier werden drei Gebetsstufen der Seele unterschieden. Die oraison ist nämlich allerdings wesentlich union de l'esprit avec Dieu. Allein cette union se fait diversement selon les differens degrés des âmes: 1. dans les unes par discours et considerations, avec quelque sorte de raisonnement sur les choses divines, à dessein de s'élever par elles à Dieu (Meditation); 2. dans d'autres par des aspirations et tendances vehementes à Dieu, le coeur lui parlant toûjours en toute liberté (Oraison d'affections); 3. dans quelques autres par silence et avec repos dans l'union divine, l'âme ne faisant plus autre chose que goûter et admirer un bien souverain, qui fait tout son bonheur (Oraison de contemplation).

***) Moyen court III, 4 und IV, 1.

†) Règle des associés, VI, 1—3: Qui n'est point capable de parler à Dieu de coeur seulement, sans lui parler de bouche? Or c'est là faire oraison. — Si l'oraison n'était pas pour tous, l'evangile ne serait pas pour tous etc.

††) Règle des associès, V, 3—4.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß die Wege, welche fromme Seelen gehen, nicht bei allen dieselben sind. Im allgemeinen sind drei Wege des religiösen Lebens zu unterscheiden.*)

Die auf dem ersten Wege wandelnden Seelen sind um die Pflege des inneren Gebetslebens wenig bemüht. Sie sind fleißig in der gegenständlichen Betrachtung der religiösen Wahrheiten, sind streng im Leben, arbeiten eifrig daran, sich in ihrer Weise in der Erkenntniß und Bethätigung des Glaubens weiterzubringen und üben gern Werke der Barmherzigkeit und der Uneigennützigkeit aus. Allein in diesen Seelen scheint das eigene Wirken das Wirken Gottes zu überwiegen. Es geschieht in ihnen Alles kraft ihrer eigenen Anstrengungen, freilich so, daß sie durch die Gnade gestützt und gefördert werden. Dabei entfaltet sich ihr religiöses Leben gern nach einer bestimmten Regel und Methode, bei deren Beobachtung sie sich allerdings mit vielerlei Tugenden zieren, indessen innerlich Gott nur selten näher kommen.

Gelingt es ihnen aber durch Gottes Güte zur leidentlichen Betrachtung (contemplation passive) hindurchzubringen, so stehen sie auf der zweiten Stufe des Lebens, wo sie sich mit denen zusammenfinden, die urplötzlich vom Geiste Gottes an ihren Herzen erfaßt werden und die, ohne den Gegenstand ihrer Liebe zu erkennen, doch in Liebe zu ihm entbrannt sind. Denn das ist der Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Liebe, daß diese die Erkenntniß des Gegenstandes voraussetzt. Denn da der Letztere draußen liegt, so müssen sich die Sinne dahin richten und die Sinne richten sich nur deshalb auf ihn hin, weil der Gegenstand ihnen mitgetheilt ist: die Augen sehen und das Herz liebt. So verhält es sich aber nicht mit der göttlichen Liebe. Da Gott des Menschen Urgrund und Ziel ist, so thut es nicht noth, daß er sich dem Herzen desselben zuvor zu erkennen gebe. Er erfaßt das Herz, das sich seiner nicht erwehren kann, wie im Sturm und läßt es im Augenblick entbrennen. Diese Seelen scheinen allen Denen, welche des göttlichen Unterscheidungsvermögens entbehren, ungleichgrößer und herrlicher zu sein als die Seelen auf der dritten Stufe. Denn sie gelangen dem Aeußeren nach zu einer leuchtenden Vollkommenheit, indem Gott ihre natürliche Empfänglichkeit in einem wunderbaren Umfange erweitert. Gott spendet ihnen Gaben über Gaben, Gnaden über Gnaden, Lichter, Offenbarungen, innere Worte, die sie vernehmen, und sie werden verzückt

*) Für das zunächst Folgende sind die Torrents als Hauptquelle benutzt, weshalb nur Belege aus den anderen Schriften der Frau v. G. speziell angeführt werden.

und dahingerissen. Diese Seelen sind daher die Bewunderung und das Erstaunen der Menschen, aber zur inneren Vernichtigung ihres natürlichen Wesens kommen sie noch nicht und nur selten geschieht es, daß Gott sie aus ihrem Wesen herausreißt um sie in sein eigenes Wesen zu versenken.

Hört man diese Personen reden und hat man sich nicht besonderer göttlicher Erleuchtung zu erfreuen, so sollte man glauben, daß sie mit den Seelen der letzten Stufe auf gleichem Wege wandelten. Denn sie reden ganz die Sprache der letzteren; sie wissen recht erbaulich vom Sterben, von der Selbstverlierung, von der Selbstvernichtigung u. s. w. zu sprechen, aber dennoch ruhen sie noch ganz in ihrer Eigenheit, indem ihnen der geheime Drang, nichts sein zu wollen, welcher den Seelen auf der letzten Stufe eignet, gänzlich fehlt. Gern verweilen sie mit ihrer Betrachtung bei den ihnen von Gott verliehenen Gnaden und bespiegeln sich in ihnen, woraus nichts anderes als eitle Selbstgefälligkeit und Geringschätzung anderer Seelen erfolgt. Zur Aufsicht und zum Regiment in der Kirche sind sie ganz geschickt, aber sie sind hart und strenge; denn sie kennen nicht die innere Noth so vieler Seelen, und dem Sünder gegenüber wissen sie sich wohl zu ereifern, aber sie wissen denselben nicht mit Liebe und Mitleid zu tragen.

Ganz anders ist der dritte Weg, den die erwählten Seelen gehen. Gott, welcher diese Seelen von Ewigkeit her dazu ersehen hat, sie auf eine wunderbare und denen, die ihr geistliches Leben auf die gewöhnliche Weise führen, wenig bekannte Art schon bei Leibesleben in sich aufzunehmen, beginnt damit, daß er denselben in ihrem Innern seine Entfernung von ihnen empfindlich werden läßt. Sobald nun die Seelen ihre Entfremdung von Dem, welcher der Seele höchstes und einiges Gut ist, erfahren, so erwacht in ihnen der durch die Sünde eingeschläferte aber unaustilgbare Zug zu Gott hin auf's Neue. Die Seele ist voll Jammers darüber, daß sie sich durch die Sünde von ihrem Urgrunde entfernt hat. Die innere Unruhe und Qual treibt sie, sich nach Mitteln umzusehen, die ihnen die Rückkehr zu Gott ermöglichen könnten. Sie ergeben sich der Contemplation und suchen Den draußen, der sich doch von ihnen nur in ihrem eigenen Innern finden lassen will. Sie zerarbeiten sich lange mit Uebungen und Büßungen, mit denen sie sich auswendig heilen wollen, während der Schaden doch in ihrem Innern liegt. Aber Gott, der den Ernst ihres Willens sieht, läßt sie finden, was sie brauchen, ganz von ungefähr, wie es scheint, und auf keinem außerordentlichen Wege. Er läßt sie darüber belehren, daß sie unmöglich auf dem von ihnen eingeschlagenen Wege weiterkommen können; und sobald sie nur durch richtige Unterweisungen bewogen worden sind, in ihr Inneres einzugehen und in

in des Herzens Grunde zu suchen, was sie außer sich unmöglich finden konnten, so erfahren die Seelen mit entzückendem Staunen, daß sie in ihrem Innern wirklich den Schatz tragen, den sie in der Ferne suchten. Sie finden, daß sie in einen Stand innerer Freiheit versetzt sind, in welchem das innere Gebet von selbst aus ihrem Herzen quillt und daß sie, je mehr sie sich in sich selbst versenken und sich in ihr Inneres verlieren, Etwas kosten, das sie in überschwänglicher Weise beseligt. Vor allen Zerstreuungen der Außenwelt flieht jetzt die Seele, um nicht in ihrem seligsten Umgange mit Gott gestört zu werden. Sie ist jetzt mit allen Arten der Ertödtung bekannt, ohne daß sie jemals davon hätte reden hören. Wenn sie im Begriffe ist etwas zu genießen, das ihr schmeckt, so fühlt sie sich wie von unsichtbarer Hand zurückgehalten. Ergeht sie sich in der herrlichsten Natur, so vermag sie nichts zu unterscheiden, die Bäume blühen nicht, die Blumen duften nicht für sie. Jetzt, zumal im Anfange, möchte sie sich aufreiben durch Kasteiungen und Büßungen. Sie ist so voll von dem, was sie empfindet, daß sie es aller Welt kund thun möchte. Ihre Gefühle sind so lebendig, so rein und von aller Eigenliebe entblößt, wie nie zuvor. In diesem Zustande wird sie von Bildern und Gedanken durchblitzt, die sie mit wunderbarer Leichtigkeit niederschreibt; und was sie niederschreibt, ist tief und lebendig Empfundenes, ist brennende, unendliche Liebe. Sie fühlt sich von einer göttlichen Kraft gefangen genommen, von der sie durchdrungen und verzehrt wird, so daß ihr die Augen oft von selbst zufallen. Will sie lesen, so gleitet ihr das Buch aus der Hand. Ein mündliches Gebet zu thun ist ihr kaum noch möglich. Ein einziges Unservater würde sie eine Stunde hinhalten. Auch wird es ihr schwer zu beichten und Absolution und Ablaß zu suchen, und zwar darum, weil die Liebe ihr nicht gestattet, eine Abkürzung ihrer Pein zu begehren.*)

Viele Seelen, welche sich in diesem Stande der Gnade befinden, bleiben in demselben stehen, weil sie nicht stark genug sind, um den letzten, für die Vollendung entscheidenden Schritt der Selbstverlassung

---

*) La vie de Mme. Guyon, I, XI, 6: Il faut donc dans ce tems douloureux, obscur et brouillé seconder les desseins de Dieu et souffrir cette peine devorante et crucifiante dans toute son étendue aussi longtems qu'elle durera sans vouloir satisfaire à Dieu ni par les pénitences, ni par la confession, jusqu'à ce que cette peine soit passée. — Vous m'instruisiez, o mon Dieu, — qu'il ne faloit point faire de penitences, ni se confesser, que vous ne vous fussiez satisfait vous même.

und der gänzlichen Uebergabe an Gott zu thun,*) allein die Seele kann doch noch weiter gelangen, nur daß sie dabei oft wieder zu Falle kommt, weshalb ihr Fortschritt doch nur ein sehr langsamer ist und ohne eine ganz neue Einwirkung der Gnade gar nicht zum Ziele führen könnte.

Die Gebrechen der Seele in diesem Stande sind eine gewisse Selbstschätzung, die verborgener und tiefer gewurzelt ist als die, welche ihr vor dem Empfange der göttlichen Gnadengaben eigen waren; eine geheime Geringschätzung aller Anderen, die nicht ihres Weges wandeln; ein gewisses Vertrauen auf ihre Gerechtigkeit und Tugend, indem sie sich bereits für sündlos zu halten scheint. Denn eben die Gaben, womit Gott die Seele begnadigte, um sie von den Kreaturen und von der eigenen Selbstheit abzulösen, dienen dem armseligen Geschöpfe nur zu einem neuen Fallstrick. Die in ihnen sich spiegelnde Seele nimmt an sich Vorzüge wahr, die sie vordem nicht in sich gefunden hatte, und eignet sich zu, was Gottes ist. Daher beginnt Gott die begnadigte Seele nach und nach zu entblößen. Er nimmt ihr alle seine Gaben und Gnaden, womit er sie geziert hatte; er nimmt ihr die Leichtigkeit und Neigung Gutes zu thun, Almosen zu spenden, Krankenpflege zu üben und Büßungen zu verrichten. Von der entblößenden Gnade heimgesucht, empfindet die Seele nicht nur Widerwillen gegen das, was ihr vorher eine Freude war, gegen Gottesdienst und Gebet, sondern sie fühlt in sich sogar eine gänzliche Untüchtigkeit, ein unüberwindliches Unvermögen geistlichen Dingen obzuliegen. Aber es giebt keinen andern Weg zur vollkommenen Reinigung als diese Entblößung. Denn nur auf diesem dunkeln und schmerzhaften Wege, wo die Seele sich Gott ganz überläßt, vermag dieselbe in ihrer Wurzel gereinigt zu werden,**) indem die entblößende Gnade gerade die allergeheimsten und verborgendsten Schäden angreift, gewisse Lieblingsschwächen, welche die Natur sorgsam hegt und pflegt, und welche der Welt gar nicht als Fehler erscheinen. Von der Herrlichkeit, zu welcher die Seele aus ihrer Blöße erhoben werden soll, hat dieselbe noch keine Ahnung. Sie weiß nichts davon, daß der himmlische Freund, der Erlöser, sie nur zu dem Zwecke so vollständig entblößt, um sie mit sich selber zu bekleiden,

*) Lettres spirituelles, II, 167: „Daß alle Seelen, auch diejenigen, die am allerweitesten gekommen sind, an dieser Stelle der gänzlichen Selbstvernichtigung stehen geblieben, weil es ihnen an Muth gefehlt, sich ohne Vorbehalt in den Rath und Willen Gottes, wie derselbe auch sein möchte, dahin zu geben."

**) Moyen court, VI, 2—3: L'abondon est ce qu'il ya de consequence dans toute la voie, et c'est la clef de tout l'intérieur. Qui sait s'abondonner, sera bientôt parfait. — L'abandon est un dépouillement de tout soin de nous-mêmes pour nous laisser entièrement à la conduite de Dieu.

daß sie nach den Worten des Apostels „Jesum Christum anziehe.“ Damit aber dies geschehen könne, muß die Seele noch tiefer erniedrigt werden: sie muß nicht nur Alles verlieren, was sie hatte, sondern sie muß auch sich selbst verlieren. Die drei Kräfte der Seele verlieren daher nach und nach alles Leben: der Verstand verfinstert sich, die Erinnerung verblaßt, der Wille verliert alle Spannkraft. Hülflos und ohne Stütze sieht sich die Seele urplötzlich der Empfindung ihres Jammers und Elends vollkommen preisgegeben; und eben dieses ist es, womit das Sterben der Seele seinen Anfang nimmt.

Sofort erlischt in ihr auch die leiseste Lebensregung ihrer Selbstheit. Wunsch, Zug, Hang, Begierde, Widerwille, Abneigung, — Alles ist dahin. Die Seele tritt jetzt in den dunkeln, schauervollen Stand des mystischen Todes ein, in welchem der alte Adam mit allen seinen Gelüsten untergehen soll, indem sie in den Zustand gänzlicher Unempfindlichkeit übergegangen ist; denn dieselbe ist gleichgültig geworden gegen die Welt, gegen sich selbst, gegen Gott. Sie liebt nicht mehr und haßt nicht mehr; sie leidet nicht und freut sich nicht; sie thut nichts Gutes und thut nichts Böses, sie thut gar nichts. Die Seele hat nichts, will nichts, ist nichts: sie steht in dem Stande der Vernichtigung.

Die Seele ist hier so gänzlich von allen Stützen verlassen, daß sie in sich nichts als Sünde und Böses sieht, daß sie sich selbst als ewig verworfen erscheint, indem sie Gott verloren hat. In diesem Schreckenszustand, wo die Seele bereits die Hölle vor sich sieht, bringt nun dieselbe, wenn Gott sie zur Vollendung gelangen lassen will, Gott das Opfer dar, mit welchem das Erwachen der Seele zu ganz neuem Leben beginnt, — nämlich das Opfer ihrer ewigen Seligkeit. Die Seele thut hierbei nach dem Willen ihres Erlösers, der (Matth. 16, 25) befohlen hat, daß wir unsre Seelen um Seinetwillen verlieren sollen. Nie aber kann die Seele dieses Opfer von sich selbst thun, indem sie es nur infolge eines unmittelbaren Antriebes Gottes zu thun vermag.*)

Die Seele hatte schon bei dem Beginne ihres Glaubenslebens Gott das Opfer ihrer Willensfreiheit dargebracht, um sich ihm ganz passiv als ein Mittel zu seiner Verherrlichung zu überlassen. Daher trägt die gläubige Seele von Anfang an diese tiefe Grundstimmung in sich, wonach sie, wenn es möglich wäre, daß Gott nur für einen Augenblick mehr Ver-

---

*) Discours II, LII. 15: Il faut remarquer, que c'est Dieu même, qui pousse l'âme à faire ce sacrifice. Elle le fait et sans aucun retour. — 16: Ce n'est pas un acte, que l'âme doive faire, ni qu'elle puisse faire par elle-même; c'est un acte, que Dieu lui fait faire, quand il lui plait.

herrlichung durch ihre ewige Verdammniß als durch ihre Seligkeit erlangen könnte, ohne alles Bedenken die erstere der letzteren vorziehen würde.*)

Indem nun die Seele sich von Gott um ihrer Sünden willen gänzlich verlassen und verworfen glaubt, und nichts als die Schrecken der Hölle erfährt, thut sie in überschwenglicher Liebe zu Gott das Letzte was sie vermag, indem sie Gott selbst bittet, ihre Seele in die Hölle zu verwerfen, damit sie nur nicht länger gegen ihn sündige, indem sie auch in der ewigen Verdammniß ihn lieben und durch die vollkommenste Ergebung in seinen Willen seinen heiligen Namen verherrlichen wolle. Doch ist die Seele dabei nicht ohne alle Hoffnung; vielmehr faßt sie wieder Hoffnung (wie der Apostel Röm. 4, 18 sagt). Denn die Liebe ist der Anfang und das Ende des Opfers, in welchem die Seele in sich eine Stimme vernimmt, die ihr leise zuflüstert, sie habe einen Erlöser, der ewig lebe und daß ihr Heil, je mehr es in ihr und für sie verloren erscheine, um so gewisser in Ihm und durch Ihn befestigt sei.**) Dieses ist das Opfer, welches Gott die höchste Ehre giebt und darum der Seele den reichsten Gewinn bringt, indem die Seele die ewigen Leiden der Hölle nicht als Leiden, sondern als ein Mittel der Verherrlichung Gottes mit Inbrunst hinnimmt. Es ist nur nöthig, daß die Seele dieses Opfer nie wieder zurücknimmt.

Hiermit ist nun aber auch die Seele zum Ende aller ihrer Prüfungen gelangt. Dieselbe ist untergegangen in dem Wesen Gottes; und nachdem hiermit in der Seele alles eigne Sein und Leben erstorben und erloschen und diese zur vollen Vereinigung mit dem Wesen Gottes gekommen ist, so beginnt nun in derselben ein solches Leben Gottes, daß sie fernerhin nichts anderes als Organ und Mittel des Willens und Lebens Gottes ist. Die Seele lebt jetzt nicht mehr aus sich selbst, sondern Gott lebt, wirkt und handelt in ihr. Und dieses Gottesleben in ihr wächst mehr und mehr zu unendlicher Vollkommenheit hinan. Denn in

---

*) La vie de Madame Guyon, III, XVII, 4.

**) Vie de Madame G. III, XVII, 3—6; Discours, II, LII, 2—16; und im Anfang zu den Discours, XV, 13. Die Hauptstelle Discours II, LII, 2 lautet: Le sacrifice de son bonheur éternel en tant que son proper bonheur se fait dans le tems des épreuves, où une ame tentée de la plus terrible tentation, qui est celle de la persuasion, qu'elle doit être éternellement malheureuse, ne trouve aucune ressource qu'en se sacrifiant au vouloir suprême avec des agonies mortelles, voulant cependant toujours aimer Dieu et le servir de toutes ses forces. — In ihrer Biographie bezeichnet Frau v. G. das Opfer als consentir à la perte de son éternité.

ihrem früheren Stande hatte die Seele die Gaben Gottes nach der beschränkten Empfänglichkeit der Creatur in sich aufgenommen. Jetzt dagegen, wo Gott selbst (nicht dessen Gaben) das Leben der Seele geworden und wo alles Creatürliche von ihr abgestreift ist, besitzt dieselbe eine unbegränzte Empfänglichkeit, so daß sie sich immer völliger in das unendliche Wesen Gottes zu ergießen vermag. Je mehr sich aber die Seele in die Abgründe der Gottheit verliert, um so mehr weitet sie sich aus.

Allerdings findet in der Seele, was den Grund ihres Lebens betrifft, kein Wechsel mehr statt; wohl aber geht in ihr ein unaufhörliches Weiterschreiten in Gott vor sich. Daher sind wohl Alle, die auf dieser Stufe stehen, mit Gottes Wesen erfüllt; aber die weiter Fortgeschrittenen haben dasselbe völliger als die Anderen, die zu der gleichen inneren Ausweitung noch nicht gelangt sind.

Die von einigen Erleuchteten ausgesprochene Ansicht, daß für den Stand der wesentlichen Vereinigung der Seele mit Gott die Person Jesu Christi nicht mehr in Betracht komme, daß die Vereinigung mit Christus für die vollendete Seele etwas Vergangenes, Ueberwundenes sei, ist als Irrthum zurückzuweisen.*) Doch ist zwischen der Vereinigung der Seele mit Christus und der Mittheilung des ewigen Wortes an die Seele zu unterscheiden. Jene ist die Vorbedingung ihrer wesentlichen Vereinigung mit Gott. Ist aber die Seele zu dieser gelangt, dann empfängt die Seele in der wesentlichen Vereinigung mit Gott auch die Mittheilung des ewigen Wortes, durch welches sie von aller Eigenheit befreit wird (car, comme la propriété et la vie du Verbe ne peuvent subsister ensemble, il faut, qu'à mesure que la vie du Verbe s'insinue en nous, la proprieté se retire). Daher beruht das neue Leben der durch den mystischen Tod hindurchgegangenen Seele eben auf der vollkommenen Vereinigung mit dem Worte, die sie in ihrer wesentlichen Vereinigung mit Gott hat, so daß, indem die Seele nun ganz von dem Leben des Wortes erfüllt ist,

---

*) Cantique, I, 1: L'on peut encore ici resoudre la difficulté de quelques personnes spirituelles, qui ne veulent pas, que l'âme étant arrivée en Dieu (ce qui est l'état d'union essentielle) parle de Jesus Christ et de ses intérieurs: disant que pour une tell'âme cet état est passé. Je conviens avec eux, que l'union à J. Chr. a précédé très-longtems l'union essentielle; — mais pour ce qui regarde la communication du Verbe à l'âme je dis, qu'il faut que cette âme soit arrivée en Dieu seul et qu'elle y soit établie par l'union spirituelle — avant que cette divine communication lui soit faite. — Also hat die Seele auf der höchsten Stufe ihrer Vollkommenheit doch die unmittelbare Beziehung zum menschgewordenen Logos und zu dessen Erlösungswerke verloren!

sie mit dem Apostel sagen kann: „ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“*)

Indem daher die von dem Leben des Wortes ganz durchdrungene Seele das vollkommene Bild Jesu Christi — das göttliche Ebenbild in seiner ganzen Herrlichkeit wieder gewonnen hat, so sind auch die Neigungen (inclinations) Jesu, seine Liebe zur Armuth und zum Leiden, seine kindliche Einfalt ganz ihre eigenen Neigungen geworden. Wäre eine solche Seele niemals über die reinen Lehren des Evangeliums im Einzelnen unterrichtet worden, so würde sie deren Erkenntniß doch wie in Wachs geprägt an sich tragen.**) Diese Neigungen Jesu hat aber die Seele nicht infolge selbstgefaßter Vorsätze und angestellter Uebungen, sondern lediglich vermöge ihres Standes. Denn Gott ist es, der in der erwählten Seele selbst sein Wort erzeugt hat, so daß die Seele nun dasselbe Leben entfaltet, welches einst der ewige Sohn im Fleische bethätigt hat.***)

Mit allen Neigungen des Lebens Jesu Christi ausgestattet ist das Leben der vollendeten Seele ein Leben der vollkommensten Ruhe in Gott. Solange die Seele noch nicht zu dieser vollendeten Vereinigung mit Gott gelangt ist, solange sie sich nur vorübergehend mit Gott vereint fühlt, empfindet sie einen oft stürmischen Zug zu Ihm, welcher Zug zwar von Vielen als ein Zeichen der Vollkommenheit angesehen wird, in Wahrheit aber die Weite des Abstandes der Seele von Gott erkennen läßt. Ist die Seele dagegen zu einer so gänzlichen und bleibenden Vereinigung mit Gott gelangt, daß „ihr Leben mit Christo verborgen ist in Gott“, dann erfreut sich dieselbe einer Ruhe, die jeden merklichen Hang und Zug ausschließt.†)

Darum ist auch der Zustand und das Leben der vollendeten Seele die vollkommenste Einfachheit des Seins, indem sie sich ebensowenig von Gott zu unterscheiden vermag, als sich Gott von ihr unterscheidet. So lange die Seele noch einen Geschmack von Gott hat, sei derselbe auch noch so zart, ist die Vereinigung der Seele mit Gott noch unvollkommen. Ist diese Vereinigung aber zu ihrer Vollendung gelangt, so hört dieselbe auf fühlbar zu sein, indem dann das Gottesleben der Seele ganz natürlich geworden ist und diese, die in Gottes Wesen aufgegangen, geradezu

---

*) Discours I, V, 7; II, LXV, 4. — Cantique 3, 9: Dans chaque âme J. Chr. se fait un trône, qu'il orne avec beaucoup de magnificence pour en faire le lieu de sa demeure aussi bien que de son repos et de ses delices éternelles.

**) Discours I, XXVII, 3.

***) Ebendas. III, XIII, 9.

†) Selbstbiographie II, VIII, 13: C'est dans ces âmes, que Dieu engendre son Verbe. Il leur fait porter les inclinations de ce même Verbe.

mit Gott Eins geworden, geradezu vergöttlicht ist.*) Gott ist dann die Lebensluft der Seele geworden, welche der letzteren eben so wesentlich angehört als die irdische Luft dem Leibe, welche die Seele darum auch ebensowenig empfindet als der Leib die Luft zu empfinden vermag, in welcher er lebt. Die vollendete Seele weiß von Gott nur, daß er ist und daß er schlechthin ihr Leben ist.

Auch in sich selbst ist darum das Leben der vollendeten Seele die vollkommenste Einfachheit.*) Alle Unterschiede der Handlungen sind in ihr aufgehoben. Die unbedeutendste Handlung ist für sie der erhabensten gleich, wofern sie nur aus der Anregung des Geistes Gottes hervorgegangen ist. Alles aber, was aus göttlicher Anregung entspringt, ist im Wesentlichen ein und dasselbe, und dieses Eine ist Gott.

Indem nun Gott das Leben der Seele geworden ist, so ist in ihr alles eigne Wollen und Begehren erstorben. Sie hat weder irgendwelche Begehrlichkeit noch Widerwillen oder Widerspenstigkeit. Alles das, was in die Sinne fällt, läßt die Seele in ihrer unerschütterlichen Ruhe unberührt. Es ist ihr, als ob die sinnliche Wahrnehmung und Empfindung in einem Anderen vor sich gehe. Sie tritt nicht in die geringste Bewegung ein, weder um zu erkennen noch um zu genießen. Denn der Strom, wenn er ins Meer gekommen ist, hat keinen Hang mehr und schlägt keine Wellen. So ist auch in der vollendeten Seele jedes Verlangen als eine wahrnehmbare, von dem eignen Selbst ausgehende Handlung erloschen. Ja sie hat sogar nicht einmal das Verlangen, für Gottes Ehre etwas zu thun, indem sie Gott selbst dafür sorgen läßt.

Gott allein schafft daher das Wollen und Begehren derselben, wie es ihm gefällt. Dann aber ist das Wollen der Seele das eigne Wollen

*) Lettres spirituels, II, 187: „Das ist der Anfang des göttlichen Standes, da Gott die Seele aus sich selbst herauszieht, damit er sie mit sich vereinige und sie in sich verliere. Hierauf wird sie dergestalt Ein Wesen mit Gott, daß sie auf immer und ewig alles dasjenige verliert, was sie Eigenes hatte, — als eine Seele, die nicht in Gott verborgen (das ist die Sache nicht), sondern in Gott zu Gott geworden, nachdem sie in Ihm zerschmolzen und zu Nichts geworden ist.“ (Dieses ist eine der stärksten Stellen!) — Als die correctere Darstellung ihres Gedankens ist wohl anzusehen, was Frau v. G. in der Schrift Le cantique (6, 4) sagt: La vraie consommation du mariage fait le mélange de l'âme avec son Dieu si grand et si intime, qu'elle ne peut plus se distinguer ni se voir. C'est le mélange, qui divinise, pour ainsi parler, les actions de cette créature arrivée à un état aussi haut et aussi sublime que celui-ci, parce qu'elle partent d'un principe tout divin, à cause de l'unité, qui vient d'être liée entre Dieu et cette âme fondue et recoulée en lui.

*) Discours, I, XL, 1: En quoi consiste la simplicité? C'est dans l'unité. Si nous n'avons qu'un regard unique, un amour unique, nous sommes simples.

Gottes; und erst hierin stellt sich die Vollendung der Seele dar. Denn so lange die Seele in ihrer Selbstheit ist, wünscht und will sie auf ihre eigne Weise; ist sie aber in ihren Urquell übergegangen, dann wünscht und will sie nur was Ihm gefällt, dessen Wille zu ihrem ausschließlichen Wollen geworden ist.*)

Daher hat die Seele in diesem Stande Gott gegenüber so wenig einen Willen, daß sie in ihrer gänzlichen Gelassenheit lieber der Spielball der Teufel sein, als sich durch einen Seufzer aufrichten möchte.**) Sie vermag sich kein persönlich-eignes Glück mehr zu wünschen, da sie nichts anderes will, als daß ausschließlich Gottes Wille in ihr geschehe, — gleichviel ob derselbe über sie Gnade oder Verdammniß bringt.***) Selbst nicht des Himmels Herrlichkeit könnte sie, um ihrer selbst willen begehrt, beglücken, weshalb auch nicht die Seligkeit ein Gegenstand ihres Verlangens ist. Allerdings hat sie ein Verlangen nach Gott, aber nicht um ihrer selbst willen. Auch hat dieses Verlangen nicht den Charakter eines liebenden Begehrens, das nicht genießt, was es verlangt; vielmehr ist es die Ruhe Dessen, der besitzt. Daher sind alle die frommen Wünsche Derer, welche Gott um ihrer selbst willen lieben, von dieser Seele fern.

Regen sich in der Seele Wünsche, so sind es nicht mehr die früheren, im eignen Willen beruhenden, sondern sie sind von Gott selbst erweckt, welcher in der von aller Selbstbeachtung frei gemachten Seele Wünsche sich gestalten läßt, nur um sie erhören und gewähren zu können. Daher weiß die Seele, daß ihr Bitten das eigne Wollen Gottes ist und daß, wenn sie betet, Gott in ihr sich selbst erhört.†)

Was aber unter dem rechten Gebet, unter dem Gebet der zur Vollkommenheit gelangten Seele zu verstehen ist, das erhellt deutlich aus dem Befehle des Herrn, daß seine Gläubigen ohne Unterlaß beten sollen.

---

*) Lettres spirituelles I, 189: „Diejenigen, welche gänzlich in Gott eingedrungen sind, thun und lassen Alles um Gottes willen, und können in keiner Weise eine Absicht auf sich selbst haben, es betreffe, was es wolle.“

**) Vie de Mad. Guyon, II, VIII, 8.

***) Lettres spirituells I, 173 ruft Frau v. G. aus: „Lasset uns ebenso vergnügt sein in demselbigen Willen, wenn er uns keine Barmherzigkeit erzeigen sollte, als wenn wir sie in der That und Kraft erführen, indem sein Wille uns mehr ist als alle Barmherzigkeit. — O Du Wille meines Gottes würdest in der Hölle mein Paradies sein! Du Paradies würdest ohne den Willen meines Gottes nur eine Hölle sein! O mein Gott, Dein Wille mache mich zu nichte, und mir soll nichts lieber sein, als meine Vernichtigung! O Du Wille meines Gottes, Du bist das Paradies des Paradieses, der Gott meines Gottes!“

†) Vie de Mad. Guyon, III, XIII, 6—8.

Ein in Worten sich aussprechendes Gebet (prière vocale) kann damit nicht gemeint sein, denn ein solches kann nicht ohne Unterlaß stattfinden. Auch kann das Gebet des Herrn nicht als für das Ganze der Kirche gegeben angesehen werden, die in den horae canonicae ohne Unterlaß bete, denn diese horae sind ja erst später in der Kirche angeordnet worden. Das Gebet, welches wirklich ohne Unterlaß stattfindet, ist also das stille, passive Herzensgebet, welches Gottes Geist in dem mit ihm dauernd vereinigten Herzen wirkt, die immerwährende Neigung des Herzens zu Gott.*) Dieses leidende, stille Gebet, das Gebet des nackten Glaubens, der reinen Liebe ist aber nicht als ein dumpfes Brüten ohne Leben zu denken; vielmehr ist dasselbe eine freie, lebensvolle Hingabe (adhérence) an Gott, in welcher die Seele, ohne ein Hinderniß zu bereiten, Gott in ihr thun läßt, was ihm wohlgefällt. Das ist das unaussprechliche Gebet des Herzens, welches freilich nicht in allen dem inneren Leben zugethanen Seelen in gleiche Vollkommenheit vorkommt. Unvollkommen ist das Herzensgebet, wenn es eine Empfindung unsrer Bedürfnisse ist; in seiner Vollkommenheit ist dagegen das Gebet da vorhanden, wo es lediglich die Frucht der reinen Liebe ist.**) Dieses Gebet bedarf keiner Worte; ja der Betende braucht sich seines Betens gar nicht einmal klar bewußt zu sein. Denn das Herzensgebet ist nicht ein einzelner Akt oder ein Verlauf von Akten, den die Seele vornimmt, sondern ist vielmehr der wesentliche Stand, in welchem die Seele lebt.***)

Hieraus ergiebt sich, was auf dieser Stufe des Lebens der Glaube ist, und wie sich derselbe zur Liebe und zur Hoffnung verhält.

Der Glaube, von dem hier die Rede ist, ist nicht der Glaube des gemeinen Haufens, der sich auf die Offenbarung Gottes in der h. Schrift bezieht und dieselbe als Wahrheit festhält. Er ist auch nicht der Glaube, welcher sich auf Erfahrung des inneren Lebens, auf äußere Erscheinungen und Zeugnisse, auf objektive Erkenntnisse, auf Erprobung und Bewährung im Leben stützt. Vielmehr kommt hier die Gabe des Glaubens in Betracht, welche der Manifestation des Unsichtbaren geradezu entgegengesetzt ist (la foi étant entièrement opposée à la manifestation), indem sie mit objectiver Erkenntniß gar nichts zu thun hat (c'est, qu'elle doit être sans aucune évidence). Darum heißt der lautere Glaube der nackte oder bloße oder dunkle Glaube, indem er aller Gewißheit entbehrt (entièrement dénuée de toute certitude). Denn in diesem wahren

---

*) Discours, I, XXXVIII, 1—7.
**) Discours I, II, 33; III, 7.
***) Discours I, XXXVIII, 10—22.

Glauben, der ohne alle Stütze, ohne allen Grund der Zuversicht ist, überläßt sich die Seele der ihr ganz dunkeln Führung Gottes, obschon sie nicht einmal weiß, daß er sie führt, — aber dennoch mit vollkommenster Entschiedenheit.*)

Dieser lautere, dunkle, nackte Glaube ist es, der die lautere, uninteressirte Liebe hervorbringt. Diese Liebe wird darum die reine Liebe genannt, weil sie an kein eignes Interesse, weder für die Zeit noch für die Ewigkeit denkt. „Der einzige Ruhm des Menschen, der in der reinen Liebe lebt, ist der, daß er in Zeit und Ewigkeit nach dem Wohlgefallen der Liebe Gottes gebraucht wird, daß er nimmermehr aus ihrer Gewalt und Botmäßigkeit kommt und daß er ihre Rathschlüsse liebt, sie mögen ihm Tod oder Leben, Heil oder Verdammniß bringen. Die Liebe hat kein anderes Interesse als sich selbst."**) Die reine Liebe ist eine Liebe, die Gott allein um seiner selbst willen liebt. „Wer aber Gott liebt, um von ihm eine Belohnung zu erhalten, der ist von dieser Liebe noch weit entfernt. Die Liebe, welche eine Vergeltung sucht, mag wohl einer Vergeltung werth sein, wenn sie zugleich auf Gott gerichtet ist; aber Gottes ist sie nicht werth."***)

„Die Liebe zu Gott, welche auf eine Belohnung sieht, ist eine Liebe der Hoffnung oder eine hoffende Liebe, die oft in Eigenliebe umschlägt. Diese Liebe der Hoffnung kann sich freilich zur lauteren Liebe vervollkommnen. Denn wie sie in ihrem Anfange der Eigenliebe sehr nahe steht und ihr noch in vielen Stücken gleicht, so hat sie in ihrer Vollendung Vieles mit der lauteren Liebe gemein, in die sie sich schließlich umgestalten kann. Sie kann wohl einen Werth haben, daß sie eine Belohnung verdient; Gott selbst aber kann sie nicht verdienen. Denn Gott, der die Liebe selbst ist, giebt sich nur der lauteren Liebe hin."†)

„Diejenigen, welche ihr eignes Heil suchen und die ein ernstes Verlangen nach der ewigen Herrlichkeit in sich empfinden, sind wahrlich auf

---

*) Discours, I, XV, 1—12. — Lettres spirituelles II, 200: „Der Glaube, der noch Gewißheit in sich hat, sie sei so klein als sie wolle, oder einen Grund, auf den man bauen kann, oder Rechtfertigung oder Beweis, ist kein bloßer und gründlicher Glaube."

**) Discours, I, XIII, 10.

***) Lettres spirituelles II, 130: „Ich kenne keinen anderen Weg als die blinde Ueberlassung an Gott, welche auf nichts sieht, noch etwas ausnimmt, und die lautere Liebe, welche der Opfer unersättlich ist." — II, 145: Bei der lauteren Liebe hat keine Absicht auf das eigne Gute der Creatur statt, wie hoch es auch scheinen mag, wenn es auch gleich das ewige Leben wäre, in Absicht auf uns." — Discours I, XL, 1.

†) Discours, I, XL, 3.

dem Wege zur Seligkeit, wo sie nur diese Seligkeit nicht zum einzigen Zweck und Ziel ihres Verlangens machen; aber es ist doch nur eine Hoffnungsliebe, welche zwar zur Erlangung der ewigen Seligkeit zur Noth ausreicht, welche aber doch nicht die vollkommne Liebe ist*)."

„Man kann freilich den Glauben und die Hoffnung haben, ohne die Liebe zu besitzen; aber man kann die vollkommne Liebe nicht haben ohne Glaube und Liebe." — „Die vollkommne Liebe setzt nothwendig die Hoffnung (und den Glauben) voraus." — „Aber der Glaube soll das Mittel sein, welches die Seele zur Liebe führt, so daß der Glaube durch die Seele beseelt wird; und die Hoffnung soll sich so in die Liebe ergießen, daß jene von dieser ganz verschlungen wird und nur in der Gestalt der Liebe noch fortlebt**).

Die vollendete Seele trägt daher in sich eine unermeßliche, jedoch unfühlbare Freude, welche daraus entspringt, daß sie nichts fürchtet, nichts verlangt, nichts will. Auch vermag Nichts ihre Ruhe zu trüben und ihre Freude zu mindern. Diese Seele ist eigentlich fortwährend außer sich, indem sie von Gott aus ihrer Eigenheit, aus sich selbst herausgezogen ist. Sie befindet sich daher in immerwährender Entzückung. Allein diese Entzückung ist für sie kein Zustand der Spannung, weil Gott ihre Empfänglichkeit bis ins Unendliche erweitert hat. Auch ist die Entzückung nicht vorübergehend, sondern immerwährend, weshalb in der Seele kein Wechsel von Ueberspannung und Abspannung vorhanden ist. Denn Gott hat die Seele so gereinigt und gekräftigt, daß sie stark genug ist, eine so übernatürliche Erhebung zu ertragen.

In ihrer Ruhe und in ihrem Frieden hat die Seele auch ihre vollkommne Freiheit gefunden, die nichts anderes als die Freiheit Gottes in ihr ist, indem sie Alles was Gott will, von selbst thut. Gottes Wille ist ihr ganz natürlich geworden.

Auf der wesentlichen Vereinigung der vollendeten Seele mit Gott beruht auch der apostolische Stand derselben, indem sich die Seele dazu gedrungen fühlt, als Organ und Mund des in ihr ungehemmt wirkenden Geistes Gottes zu Gottes Ehre zu lehren, zu trösten und zu strafen. — Dieser Stand darf nicht etwa als ein Herausgehen der Seele aus ihrem Inneren ins Aeußere zum Zwecke des Redens und Handelns aufgefaßt werden. Denn die Seele ist ja für jede eigne Wirksamkeit todt; Gott aber ist es, der wirksam aus ihr hervortritt ohne ihr Inneres zu verlassen, indem er durch den Mund seines Geschöpfes redet, während

*) Discours, II, XLIX, 3.
**) Discours, II, XLVIII, 1.

dieses sich dabei ganz passiv verhält und seine Worte und Handlungen nicht eher erkennt, als bis sie zum Vorschein gekommen sind, — gerade so als wären sie die Aeußerungen und Betheiligungen einer anderen Person*).

Ist eine Seele in den apostolischen Stand eingetreten, so findet das Reden des Wortes (le parler du Verbe) in doppelter Weise in ihr statt, nämlich durch Worte und durch tiefes, stilles Schweigen (par les paroles und par le sileuce).**)

Bei der Ausübung des apostolischen Berufes durch die äußerliche Rede braucht der Seele wegen ihres Mangels an Kenntnissen und Redegaben nicht bange zu sein; denn es strömt ihr Alles ohne Vorbereitung und Vorarbeit in unerschöpflicher Fülle gerade zu der Stunde zu, wo sie dessen bedarf. Diese Stufe wird freilich spät und nicht eher erstiegen, als bis die Seele die herbsten Entblößungen erfahren hat. Je größer indessen diese waren, um so größer ist hernach auch die Freiheit des apostolischen Standes. Niemand wage es, denselben aus eigenem Antriebe zu betreten! Treibt aber Gott einen Menschen zu demselben an, so werden die erstaunenswerthesten Bekehrungen die Folge sein. Denn derselbe erfährt es alsdann an sich selbst, was Christus sagt: „Wer an mich glaubt, von dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen.“

Wenn eine solche Seele sich gedrungen fühlt, in ihrem apostolischen Stand sich schriftlich auszusprechen, so staunt sie, ihrer Feder Dinge entfließen zu sehen, die ihr vorher ganz fremd waren, über die sie gar nichts zu wissen glaubte und deren sie sich doch im Augenblicke ganz mächtig fühlt. Bei den Seelen, welche nicht in diesem Stande leben, geht die Einsicht der Anwendung voraus; sie schreiben nur auf, was sie gelernt, erkannt, erfahren haben. Die vollendeten Seelen dagegen werden des Reichthums ihrer Erkenntniß erst in dem Momente inne, wo sie denselben zur Darstellung bringen, indem Gott sich ihnen im Urgrunde der Seele erschließt, — nicht vermöge eines Wortes oder eines Gesichts oder überhaupt eines Mittels, sondern unmittelbar, so daß Gottes Wissen und Wollen, das Wissen und Wollen der mit Gott vereinigten Seele ist. — Die Erleuchtung ist daher eine augenblickliche, vorübergehende, indem sie nicht länger dauert, als die mündliche oder schriftliche Darstellung derselben währt. — Auch ist es der Seele unmöglich, dasselbe, was ihr während ihrer Erleuchtung so vollkommen klar war, hernach nochmals zu denken und zu erkennen, es sei denn, daß es ihr nochmals gegeben werde.***)

*) Cantique, I, 1. — Discours, II, LXV, 6.

**) Discours, II, LX, 1.

***) Vie de Madame Guyon, III, X, 11.

Im apostolischen Stande kann die Seele sich aber auch durch stilles Schweigen mittheilen, und zwar in die Ferne wie in die Nähe. Doch kann diese Wirksamkeit, welche das Wort in der Seele und durch die Seele ausübt, nur von solchen Seelen verstanden werden, die ebenfalls zur Einigung mit Gott gelangt sind. Für diese aber bringt ein solcher Austausch im tiefsten Schweigen eine Fülle von Segnungen, Salbung der Gnade, neuen Frieden und viel liebliches Wesen mit sich*).

„Eine Seele, welche diese Stufe erreicht hat, ist bezüglich des inneren Grundes ihres Wesens unwandelbar, indem Gott sie seiner Unwandelbarkeit theilhaftig macht. Sie ist so lauter, so rein und so von allen Bildern und Vorstellungen frei, daß ihr bisweilen während eines ganzen Tages nicht ein einziger Gedanke einfällt. Ihr Verstand ist wie ein reines Spiegelglas, das nicht den geringsten Eindruck aufnimmt, außer demjenigen, dem Gott ihm giebt. Ein in solcher Weise geläuterter Verstand ist immerdar erleuchtet, aber es ist ein allgemeines, unermeßliches Licht, ein Anfang des ewigen Lichts und ist darum keinem Irrthum unterworfen. Es ist die Offenbarung Jesu Christi, des Lichtes und der Wahrheit, welcher der Seele die Geheimnisse so enthüllt, wie sie sind und welcher ihr Alles mittheilt, ohne ihr etwas Einzelnes als Eigenthum zu überlassen. Die Seele hat alles das auf eine eingegossene, lautere und von allen Bildern abgelöste Weise, was Andere nur durch Vermittelung von Ideen, Studien und Vernunftschlüssen haben, und zwar ohne Irrthum und ohne Täuschung"**).

Was die moralische Ordnung auf dieser Stufe des inneren Lebens betrifft, so kann die gewöhnliche Sittenlehre mit ihrer Mannigfaltigkeit von Tugendbegriffen und Sittenregeln auf dieselbe nicht angewendet werden. Für sie giebt es nur Eine Tugend, nämlich die der absoluten Hingabe an Gottes Willen. Ja sie kann nicht einmal die einzelnen Tu-

---

*) Vie de Mad. Guyon I, XIII, 8 und II, XIII, 5. An letzterer Stelle giebt Frau v. G. an, wann und wo sie zu dieser Erkenntniß gekommen ist. — Lettres spirituelles II, 192 sucht dieselbe klar zu machen, daß diese Sprache des Schweigens und dieser wirksame Austausch durch sie die eigentliche Gemeinschaft der Heiligen sei.

**) Wenn hier Frau v. G von einer „Unwandelbarkeit" der Seelen spricht, so ist übrigens dabei zu berücksichtigen, was dieselbe an einer anderen Stelle ihrer Selbstbiographie II, IX, 12 sagt: „Wenn ich von einem im Grunde festgestellten und beständigen Zustande rede, so verstehe ich darunter nicht, daß man, im strengsten Sinne des Wortes genommen, nicht zu straucheln oder zu fallen vermöge, welche Unfähigkeit nur dem Himmel angehört. Ich nenne nur jenen Stand „permanent et fixe", indem ich ihn mit den vorausgegangenen, von Wechselfällen und Wandelungen erfüllten Ständen vergleiche."

genden unterscheiden und im Unterschiede von einander erkennen, indem dieselben ihrem Wesen so natürlich geworden sind, daß sie in Allem Gottes Willen thut, ohne daran zu denken, in welcher bestimmten Pflichtbeziehung dieses im einzelnen Falle geschieht. Hört sie Jemanden mit großer Demuth von sich reden oder sieht sie Jemand eine Uebung der Selbsterniedrigung verrichten, so wundert sie sich wohl, daß ihr dergleichen zu thun nicht eingefallen sei und sie erwacht plötzlich wie aus einer Schlafsucht. Wollte sie aber jetzt ähnliche Werke thun, um sich in der Selbstverleugnung zu üben, so würde sie dabei sehr ungeschickt verfahren. Denn die absichtliche Ausübung einzelner Tugenden gehört nicht für den Stand der durch die Stufe vollkommener Vernichtigung hindurchgegangenen Seele, die zum bloßen Werkzeuge des Geistes Gottes geworden ist.

Daher ist auch die Liebe der vollendeten Seele von ganz anderer Art, als sie sich in den Seelen der niederen Stufen kund giebt. Die vollendete Seele empfindet keine natürliche Liebe, keine Vorliebe für irgend Etwas. Sie weiß z. B., daß wenn sie den tugendhaften Menschen dem sittlich Mangelhaften vorziehen wollte, sie einen Fehler beginge, indem sie dann eine bestimmte Neigung dem Willen Gottes überordnete. Für sie ist keine Creatur lästig zu tragen, denn sie trägt jede nicht mit dem eignen Herzen, sondern mit dem Herzen Jesu Christi*). Da sie mit dem alleinigen Gegenstand ihrer Liebe nicht blos vereinigt, sondern in demselben auch umgewandelt ist, so denkt sie überhaupt nicht an das Lieben. Wohl aber erfüllt die Seele bestimmten Persönlichkeiten gegenüber ein unendliches Erbarmen, welches sich nach dem Maaße des Bedürfnisses jener Personen und nach dem Maaße der Gemeinschaft, in welchem sie nach Gottes Willen mit denselben stehen soll, gestaltet. Diese oft sehr starke Liebe hat ihren Grund nicht in natürlichen Neigungen, sondern in dem Geiste Gottes, der die Seele dem Gegenstande ihrer Liebe zuneigt. Diese Liebe ist daher, obgleich sie auf einen einzelnen bestimmten Gegenstand gerichtet ist, Gott selbst, von dem sie sich gar nicht zu unterscheiden vermag**).

Alles das setzt aber voraus, daß die Seele treu bleibe. Denn auf welcher Stufe sie auch stehe, so kann sie doch von derselben herabfallen und in sich selbst zurücksinken. Bewahrt sie dagegen die Treue, so wird sie unablässig und unaufhaltsam in der Gottheit fortschreiten. Diese Treue der vollendeten Seele besteht aber darin, daß sie allezeit blind-

*) Selbstbiographie II, VIII, 13.

**) Selbstbiographie II, X, 14.

lings und ohne Selbstbestimmung der göttlichen Anregung folgt. Sie soll sich besitzen, lenken und leiten lassen ohne Widerstand; sie soll beharren in der ihr zur Natur gewordenen Einfachheit und Ruhe; sie soll von der Vorsehung die inneren Anregungen erwarten und sie hinnehmen ohne etwas dazu noch davon zu thun; sie soll sich führen lassen zu Allem ohne Vorsicht und Rücksicht, dem Zuge folgend, von dem sie sich gezogen fühlt, ohne an das zu denken, was etwa besser sein möchte. Und das Alles soll sie thun nicht vermöge eines Aktes der Ueberlassung oder der Hingabe an Gott, wie es früher von ihr geschah, sondern vermöge und in Gemäßheit ihres Standes.

Wiewohl nun die geringste eigne Wirksamkeit die Treue der Seele auf dieser Stufe verletzen und ihren Stand gefährden würde, so darf dieses doch nicht so aufgefaßt werden, als sollte die Seele sich überhaupt aller Thätigkeit enthalten. Sie soll nur nicht anders wirken als vermöge des belebenden Princips, von dem sie erfüllt ist. Dem Zuge und Antriebe desselben folgend wird sie dann alle ihre Obliegenheiten ungleich vollkommner erfüllen als vormals. Sie wird reden, schreiben, handeln, und ihre Geschäfte besorgen geschickter und glücklicher als früher, wo sie noch Alles auf ihre eigne Weise betrieb und nicht in der Weise Gottes.

Hüten muß sich nur die Seele vor jeder Art von Selbstbesinnung und Reflexion. Denn nur die Selbstbesinnung vermag den Menschen aus Gott herauszuziehen und in sich selbst zurückzuwerfen. Und nur hierauf beruht es, daß die Seele immer noch nicht ganz sündlos ist. Die größten Fehler der Seele sind aber die Reflexionen, welche ihr sehr schaden, indem sie sogar unter dem Vorwande, sich über ihren Zustand bei Anderen auszusprechen, nur sich selbst betrachten will. Aus diesem Grunde darf es sich die Seele in keiner Weise angelegen sein lassen, sich über ihren Zustand auszusprechen und von demselben Rechenschaft zu geben, wenn Gott nicht das, was er ausgesprochen haben will, der Seele eingiebt. — Die Selbstbeschauung ist wie der Blick des Basilisken, welcher tödtet*).

Stirbt eine Seele in Buße und Glauben, jedoch ohne daß sie im irdischen Leben zum vollkommnen Aufgehen in Gott und somit zur völligen Vernichtung ihrer Eigenheit gelangt ist, so bedarf sie jenseits des Todes noch einer Reinigung, in welcher Gott selbst ausführt, was die Seele während ihres Erdenlebens unterlassen hat. Man spricht daher von einem Reinigungsfeuer, in welchem die Seele bis zu ihrer völligen

---

*) Selbstbiographie II, VIII.

Läuterung Pein erleidet. Dieselbe würde aber ohne die ihr anklebende Unreinigkeit an dieser Stätte der Reinigung, an welche Gott sie versetzt hat, nicht Pein, sondern die höchste Seligkeit empfinden. Denn die Wirksamkeit des Reinigungsfeuers ist nicht gegen die Seelen selbst, sondern gegen die ihnen anhaftende Unreinigkeit gerichtet, ohne deren Vorhandensein sich jene den Seelen gar nicht fühlbar machen könnte*).

Die Qual, welche die Seelen in der Reinigung erleiden, beruht aber nicht auf dem Feuer (welches kein materielles Feuer ist**), sondern lediglich auf der überschwenglichen Macht des ihnen einwohnenden Zuges zu Gott und zur Vereinigung mit Gott hin. An der Befriedigung dieses unendlichen Verlangens werden die Seelen durch ihre Unreinigkeit und durch Gott selbst eine bestimmte Zeit lang gehindert. Darum erleiden sie Pein und Qual, bis das Werk der Gerechtigkeit und Liebe an ihnen vollendet ist***).

Doch ist es ein Irrthum, wenn man annimmt, daß die Seelen im Fegfeuer ihr Leiden widerstrebend tragen und denselben entrückt zu werden wünschen. Dieselben empfinden ihr Leiden vielmehr in vollster passiver Ruhe†).

Diejenigen Seelen dagegen, welche schon hienieden in den wirklichen Besitz Gottes und des ewigen Lebens so gekommen sind, daß sie allewege nur Gott und die Ewigkeit vor Augen haben, daß sie nichts mehr auf sich, Alles aber auf Gott beziehen und in Gott sehen, und daß sie ganz und gar alle Eigenheit abgestreift haben, aus sich selbst heraus- und ganz

---

*) Vie de Mad. Guyon, II, XIX, 8. — Discours, II, LII, 4.

**) Ebendas. I, XI, 7: Ce n'est point ne feu materieal, qui y brûle les âmes.

***) Ebendas. II, IX: Pour l'instinct foncier, qu'elles (nämlich die Seelen) ont de retourner à leur centre, et qui est dans leur nature, il est si fort, quoique paisible, qu'il serait capable d'anéanter ces âmes, si elles n'étaient soutenues par une vertu divine. — L'instinct de l'union à leur origine est si fort, que c'est ce, qui fait leur véritable tourment, empéchées qu'elles sont de le suivre par leurs imperfections. Car la pente de l'âme vers son centre est si forte, que toutes les impétuosités, que nous voyons dans les autres créatures inanimées au leur centre ne sont pas que l'ombre de la tendance de l'âme pour sa fin. La raison en est prise du côté de l'éminence du centre, qui a en soi une qualité d'auttant plus attirante, qu'il est plus excellent. L'excellence de Dieu étant infinie, il est aisé de juger de la force de son attrait. Et de cet attrait infini de Dieu aussi bien que de la pente de l'âme à suivre cet attrait central ou peut juger de la peine des âmes du purgatoire, qui sont arrêtées plus ou moins, selon que les obstacles, qui les empêchent de se perdre en Dieu sont plus ou moins forts.

†) Ebendas. I, XI, 7.

und gar in Gott eingegangen sind, bedürfen keiner Reinigung mehr, weshalb es für sie kein Purgatorium giebt. Denn diese sind schon hier auf Erden zu der Vollendung gekommen, welche ewiglich währt*).

---

§. 3.

Die Regel der Congregation des Associés à l'enfance de Jesus.

Um ihre religiösen Anschauungen und Bestrebungen im Leben der Kirche auf die Dauer heimisch und wirksam zu machen, hatte Frau v. Guyon den Gedanken, zu diesem Zwecke eine ganz eigenartige religiöse Congregation ins Leben zu rufen. In dieser Genossenschaft sollte zur geordneten Verwirklichung kommen, was sich Frau v. Guyon unter der christlichen Vollkommenheit dachte. Im Sinne derselben ging diese Vollkommenheit einerseits über die auf der Befolgung der (nicht alle Christen verpflichtenden) evangelischen Rathschlägen beruhenden Vollkommenheit des kirchlichen Ordenslebens weit hinaus, während sie andrerseits doch als ein von allen Gliedern der Kirche zu erstrebendes Ziel gelten sollte. Die Darstellung des Wesens christlicher Vollkommenheit (modèle achevé de perfection) fand nun Frau v. Guyon in dem „Kind Jesus", und zugleich sah sie in derselben das wirksamste Motiv zur Nachfolge**). Daher wollte sie, daß alle Diejenigen, welche zur Vollkommenheit gelangen wollten, sich zu einer heiligen Familie Jesu, zu einem Orden der Associés à l'enfance de Jésus vereinigen sollten. Der Eintritt in den Orden sollte in der Weise erfolgen, daß der Einzelne nach vorgängigem Empfange der Absolution und Communion von einem Oberen (directeur) oder Stellvertreter desselben das Gelübde der donation ablegte, in welchem er sich dem Kind Jesus ganz und gar zum Eigenthum hingab. Diese „donation" sollte möglichst oft wiederholt werden. Die Aufnahme in den Orden legte nun dem neuen Mitglied die Pflicht auf, durch die Gnade Jesu Christi in seinem eignen Leben das Leben des Kindes Jesus zur Darstellung zu bringen. An dem letzteren wurde eine innere und eine äußere Seite unterschieden. Jene (l'intérieur de l'enfant Jésus) umfaßte dreierlei: innocence, oraison und abandon, ebenso wie das extérieur dreierlei um-

---

*) La vie de Mad. Guyon, II, XIX, 8. — Discours, II, XXXXII, 3.

**) L'enfance de Jésus, le plus aimable de tous les mystères, ayant une grace singulière pour porter à la perfection chrétienne, de laquelle il est et le principe efficace et l'exemplaire le plus commun et le plus achevé.

faßte: bassesse, simplicité und dépendance sincère. Indem nun die Mitglieder der Genossenschaft auf beides ihr Auge richten und beide Seiten des Lebens Jesu nachbilden sollten, so wurden für dieselben folgende besonderen Regeln gegeben*): Die „Kinder der heiligen Familie“ haben sich von den Kindern der Welt nicht durch Kleidung und Ceremonien, sondern durch ernstes Christenthum, Stille, Demuth, Liebe, Rechtschaffenheit und vor Allem dadurch zu unterscheiden, daß sie in allen Dingen sich von Christus als ihrem König beherrschen lassen. Sie sollen in allen Verhältnissen des Lebens die Mehrung der Ehre Gottes suchen, Alles, was ihnen obliegt, wohl ausrichten und an ihrer Vervollkommnung arbeiten. Dann wird ein Jeder in seinem Stande, der Geistliche, der Ordensangehörige, der weltliche Beamte, der Kaufmann, die Hausfrau u. s. w. alle seine besonderen Obliegenheiten und Verpflichtungen in gesegnetster Weise erfüllen und Alle werden den Frieden Gottes schmecken. Täglich werden sie die Messe hören und dreimal zu Ehren der h. Dreifaltigkeit und der h. Familie ihre Andacht verrichten, Morgens, Abends und womöglich Mitternachts. Diese Andacht (oraison) kann ½ Viertel- bis eine Stunde dauern. Die Verrichtung der Wortgebete (prières vocales) kann sich nach den Umständen und innerer Stimmung richten. (Car sachant prier continuellement de coeur, il ne faut plus se gêner à prier beaucoup de bouche.) Zu rathen ist es, daß bei den Mahlzeiten zur Bekämpfung der Sinnlichkeit geistliche Lectüre stattfinde, und daß Jeder, auch der Vornehme, täglich eine kurze Zeit mit seinen Händen arbeite und ein Werk der Barmherzigkeit verrichte. — Der 25. Tag jedes Monats ist ein Festtag der heiligen Familie, dessen Feier durch Fasten am vorhergehenden Abend und durch eine innere Andacht um die darauf folgende Mitternachtszeit vorbereitet wird. An diesem Tage hat Jeder zu communiziren. Außerdem hat Jeder möglichst häufig die Sacramente zu empfangen. Jeder hat einen Abschnitt des Jahres, die Adventszeit, in tiefster Zurückgezogenheit und Einkehr in sich selbst zu verleben. Von weltlichen Lustbarkeiten haben sich alle Glieder der heil. Familie Jesu gänzlich fern zu halten. Die Frauen insbesondere haben sich auch in ihrer Kleidung der Zucht und Ehrbarkeit zu befleißigen und alle ärgerlichen Entblößungen zu meiden. Jeder hat Werke der Mildthätigkeit und Barmherzigkeit zu thun, der gänzlich Unbemittelte wenigstens mit seiner Hände Arbeit. Die barmherzige Fürsorge für Arme und Kranke muß von den Mitgliedern der heiligen Familie überhaupt als eine heilige

---

*) Règle des Associés à l'enfance de Jesus, modèle de perfection pour tous les états, § 11—14.

Pflicht angesehen und mit ganz besonderem Eifer gepflegt werden. Wohlhabende Mitglieder der Brüderschaft haben sich daher namentlich die Errichtung von Hospitalien angelegen sein zu lassen. Diejenigen Mitglieder aber, welche Pastoren sind, sollen um so mehr danach trachten, daß sie in den Seelen ihrer Porachianen die Erkenntniß und Herrschaft Jesu Christi aufrichten, als sie die Erfüllung dieser Pflicht vorher vernachlässigt haben*). So lange man nur daran denkt, die Seelen mit äußeren Ceremonien und Uebungen zu beschäftigen und es unterläßt, sie innerlich zu Christus zu führen, schafft man für das Reich Gottes wenig Gewinn. Man entschuldigt sich damit, daß das gemeine Volk für die Lehre von dem inneren Gottesdienst und von dem Herzensgebet kein Verständniß habe und daß es darum bedenklich sei, diese Lehre unter das Volk zu bringen; aber welche Bedenken kann es haben, die Seelen zur Gemeinschaft mit Christus zu führen, der doch der einzige Weg zum ewigen Leben ist? Nicht allein sind die einfältigen Christenmenschen (les simples) nicht im Entferntesten der christlichen Vollkommenheit unfähig, sondern gerade sie sind für die tieferen Lehren des Evangeliums die zugänglichsten. Nur möge man bald geeignete Katechismen herstellen, um das Volk zum rechten Gebet zu führen, — nicht zum Gebet des Kopfes und des Verstandes, sondern zu dem des Herzens und der Liebe; und die Prälaten, Hirten und Edelleute, welche zur Verbrüderung gehören, mögen in alle ihrer Autorität untergebenen Orte Missionen entsenden, damit in denselben wirkliche Herzensfrömmigkeit, ein wirklicher Dienst Jesu Christi heimisch werde. Allerdings wird hiergegen eingewendet, daß die kirchlichen Uebungen des Gebets und der Frömmigkeit älter sind als das, was hier zur Empfehlung des innerlichen Gottesdienstes und des Herzensgebetes gesagt wird; allein die herkömmlichen Ordnungen, Auffassungen und Uebungen sind doch nur darum die ältesten, weil die ursprünglichen Lehren der Kirche über die wesentliche Innerlichkeit des Glaubens- und Gebetslebens sehr bald in Vergessenheit gekommen sind.

*) Les pasteurs de l'Eglise, étant associés, s'emploieront encore plus, qu'ils ne faisaient auparavant à faire connaitre et regner Jésus-Christ dans les ames. Hierauf folgt eine Reihe wahrhaft evangelischer Ermahnungen, welche alle auf dem Gedanken beruhen, daß das Christenthum nichts anderes als persönliche Gemeinschaft mit Christus ist. Bezeichnend für das Ganze sind die Schlußworte: Délaissons-nous donc à cet aimable Roi! Soyons à lui sans reserve! Consentons, qu'il nous traite à son gré sans aucune resistance! O Amour, vous vous êtes fait si petit pour en être plus aimé, et vous vous êtes rendu si commun, pour en être plus imité! Faites par vos graces invincibles, qu'une infinité de personnes vous aiment et vous imitent sous les charmes et la perfection de vôtre Enfance!

§. 4.
Die Stellung des Quietismus (der Frau v. Guyon) zum Katholicismus und zum Protestantismus.

Frau v. Guyon hat bis an ihres Lebens Ende sich als eine gehorsame und getreue Tochter der katholischen Kirche bekannt. Sie hat auch ihres Wissens nie irgend eine Glaubenslehre derselben verleugnet, ist der kirchlichen Autorität allezeit unterwürfig gewesen und ist aus den Lebensordnungen ihrer Kirche nie herausgetreten. Ihres Erachtens bezog sich alles Eigenthümliche, was sie lehrte, lediglich auf die Frage der Vollkommenheit des christlichen Lebens, für welche ihr der Glaube der katholischen Kirche und die Zugehörigkeit zu derselben als unerläßliche Voraussetzung erschien. Sie wollte zeigen, daß der katholische Christ innerhalb der Ordnungen der Kirche eine höhere Vollkommenheit des religiösen Lebens erreichen könnte, als die sei, welche insgemein gelehrt, gefordert und dargestellt werde, — eine Vollkommenheit, welche auch schon von anderen begnadigten Gliedern der Kirche erkannt und bezeugt worden sei, — in Lehre und Leben und welche nicht das Eigenthum eines bestimmten kirchlichen Standes sei, sondern zu welcher jeder Christ, in welchem kirchlichen Stande er auch leben möge, durch das Evangelium berufen werde.

Frau v. Guyon meinte hiermit in Wahrheit die Vollkommenheit der zu voller Vereinigung mit Gott gelangten Seelen im Himmel, welche schon hier auf Erden im Wesentlichen erreichbar sein sollte.

Allein schon hier, in ihrer Auffassung der Vollkommenheit des religiösen Lebens hatte sich Frau v. Guyon zum Dogma ihrer Kirche in Gegensatz gestellt. Denn diese lehrt, daß es christliche Vollkommenheit nur da geben kann, wo das Leben des Christen in der von der Kirche geordneten Weise schlechthin an die consilia evangelica hingegeben ist, und daß es eine über diese hinausgehende oder von diesen unabhängige Vollkommenheit hier auf Erden nicht geben kann. Frau v. Guyon aber sah von ihrer Höhe auf das Ordensleben und auf die liturgische Uebung der Andacht tief herab*).

Allerdings vertrat dieselbe mit vollem Bewußtsein gewisse Anschauungen, welche für den Katholicismus von grundlegender Bedeutung sind, und

*) Sie sagt z. B. in dem Discours II, VI, 1: „Es ist ungemein viel daran gelegen, sonderlich in den Stiften und Klöstern, daß man mancherlei Uebungen habe, welche Denen zur Unterhaltung dienen mögen, die nicht soweit im inneren Leben gekommen sind, daß sie dieselben entbehren könnten." — Aehnlich Lettres spirit. I, 2.

welche dem religiösen Denken des katholischen Christen nach gewissen Richtungen hin seinen eigenthümlichen Charakter geben. Maria war ihr wesentlich die Gnadenmutter, und daß dieselbe ebenso ohne Erbsünde ins Leben getreten, als in diesem von Thatsünden frei geblieben sei, war ihr ganz unzweifelhaft*). Die Virginität stand ihr sittlich unbedingt höher und war ihrer Meinung nach weit gottwohlgefälliger als die Ehe**); und sie glaubte nicht nur an ein Fegfeuer, sondern auch an die Möglichkeit einer Abkürzung des Leidens im Fegfeuer durch die Fürbitte der Kirche***). Allein dennoch war ihre Lehre vom Fegfeuer kirchlich nicht ganz correct; und wenn sie annahm, daß die Seelen ihr Leiden im Purgatorium nicht widerstrebend, sondern in vollster Hingebung an Gott ertrügen und keine Abkürzung desselben begehrten, so hatte der Gedanke, daß die vermittelnde Gnadenwirksamkeit der Kirche den Seelen durch Abkürzung ihrer Leiden zu Hülfe komme, keinen Sinn. Ueberhaupt vertrug sich derselbe nicht mit dem Charakter einer Frömmigkeit, welche in willenloser Hingabe an das, was Gott über die Seele kommen lasse, selbst die Milderung inneren Leidens durch den Trost der Absolution verschmähte.

Aber auch ihre innere Stellung zur „Mutter der Gnaden“ (als welche sie sich auch selbst ansah,) war nicht die echt katholische, indem ihr in der Ausgestaltung ihrer eignen religiösen Gedankenwelt der ganze Heiligencult ebenso wie die Bilderverehrung allmählig ganz abhanden gekommen war. Sie sagt in ihrer Selbstbiographie (III, VIII, 7): „Als ich eines Tags darüber nachsann, woher es kommen möge, daß eine Seele, welche mit Gott vereinigt zu werden beginnt, sich zur Anrufung der Heiligen, mit denen sie doch in Gott verbunden ist, nur selten getrieben fühlt, da ward mir alsbald in den Sinn gegeben, daß wohl Diener der Fürsprecher bedürfen, nicht aber die Braut, welche Alles, ohne zu bitten, von dem Bräutigam empfängt, da er ihr mit unendlicher Liebe zuvorkommt. O mein Gott; wie wenig kennt man Dich! Man untersucht meine Handlungen, man sagt, daß ich den Rosenkranz nicht bete, weil ich keine Andacht zur h. Jungfrau habe; o göttliche Maria, Du weißt, wie mein Herz ganz Dein in Gott ist und welche Verbindung er in ihm selbst unter uns bewirkt hat! Aber dennoch kann ich nur thun, was seine Liebe mich thun heißt; ich bin ganz sein, das Eigenthum seines Willens.“ — Noch entschiedener spricht sich Frau v. Guyon in der „Mütterlichen Anweisung zum christlichen Wandel“ Kap. 5, „Von den Hindernissen und Abwegen des christlichen Wandels“ so aus: „So begehen auch

*) Vie de Mad. Guyon, II, XX, 3 und Discours II, VII.

**) Discours, II, VII.

***) Vie de Mad. Guyon, I, XI, 7.

die heutigen Christen einen großen Mißbrauch mit der Anbetung oder, genauer gesagt, mit der Ehre, die man den Heiligen erweist. Es scheint, daß sie Gott vergessen, um sich nur an den Heiligen festzuhalten, gerade als ob Alles auf die Anrufung der Heiligen ankomme, als ob die Heiligen ihr Heiland wären. Die Heiligen sind aber nicht für sie gestorben." (Aehnlich lauten Discours, I, LVIII, 2 und viele andere Aussprüche).

In derselben Weise äußert sich Frau v. Guyon gegen den Bildercult, z. B. „Mütterliche Anweisung" Cap. 13: „Suchet Gott nicht außer euch im Himmel, oder in den Bildern und Gemälden, oder an einem andern Ort, sondern suchet ihn gleich anfangs inwendig in euch, wo er wahrhaftig wohnt."

Sehen wir nun die Schriften der Frau v. Guyon auf die Aeußerungen derselben über das Wesen der Kirche und des Christenthums an, so finden wir, daß sie die specifisch katholischen Merkmale beider gar nicht erwähnt. Von der Kirche sagt sie (z. B. Lettres spirituelles II, 53; Discours, Anhang, X), daß sie die Gemeinschaft aller Gläubigen, daß sie eine geistliche Vereinigung ist, deren wirkliche Glieder nur die wahren Kinder Gottes sind, die sich durch Gottes Geist haben erneuern lassen, daß alle anderen scheinbaren Glieder der Kirche in Wahrheit ihr ganz fremd sind u. s. w.

Dem entsprechend ist ihre Auffassung des Wesens des Christenthums. Sie sagt („Mütterliche Anweisung" Kap. 9): „Ein Christ heißt ein gekreuzigter Mensch, der in allen Dingen sich selbst abzusagen und dem alten Menschen abzusterben bemüht ist, damit Christus allein in ihm leben möge." — „Das eigentliche Kennzeichen eines Christen ist die Unterwerfung unter die göttliche Regierung, indem uns diese Regierung des Geistes Gottes zu Kindern Gottes macht. Nun ist der Zweck des ganzen Christenthums, uns diese göttliche Kindschaft zu geben. Ein Christ sein heißt ein Kind Gottes sein."

Die Regel, welche Frau v. Guyon zur Unterscheidung der wahren und falschen Lehrer aufstellt, ist daher folgende („Mütterliche Anweisung", Cap. 5): „Jesus Christus ist heut zu Tage kein anderer als wie er auf Erden gewesen und sein sichtbarer Wandel im Fleische bleibt immer unser Vorbild und Muster. Er ist ganz und gar dem inneren Leben ergeben gewesen. — Diejenigen nun, die uns den inneren Stand Jesu Christi verkünden und anpreisen, und welche uns antreiben, alles Gute dem natürlichen Menschen abzusprechen und Gott Alles zuzueignen, die sind die wahrhaftigen Propheten, welche durch seinen Geist reden. Diejenigen aber, welche, indem sie dem Menschen im Geistlichen zu viel einräumen, Gott fast nichts übrig lassen und welche sich mit dem äußerlichen und

grobsinnlichen Gottesdienste begnügen und sich bei demselben beruhigen, und daneben das innere Gebet und den inneren Umgang mit Gott bekämpfen und fortschaffen wollen, die können keine anderen denn falsche Propheten und Lehrer sein."

Zu Gunsten der Autorität der katholischen Hierarchie kann aus diesem Kanon der Geisterprüfung nichts gefolgert werden; vielmehr steht derselbe zu der römisch-kirchlichen Lehre von der göttlichen Mission des hierarchischen Priesterthums in Gegensatz, — ein Gegensatz, der sich in stärkster Weise in den Discours I, LXV, 4 ausspricht, wo die Verfasserin Gott in folgender Weise reden läßt: „Ihr Hirten und Götzen, die ihr euch Priester des Allerhöchsten nennt und die ihr euch wie Götter über mein Volk erhebt, die ihr euch als des Volkes Heiland ansehet, die ihr mir in mein Recht greift, die ihr meine Kinder abhaltet, zu mir zu kommen, die ihr saget: Friede, Friede! da doch kein Friede ist, die ihr euch Diener der Wahrheit heißet und ein jeder spricht: ich bin's, der die Wahrheit lehret, kommt zu mir, die Andern lehren euch lügen: — ihr seit allesammt Lügner und die Wahrheit ist nicht in euch. Ich selbst bin es, der ich die Wahrheit durch das Innere lehre und ohne Getöse der Worte zu meinen Schafen rede, daß sie mich verstehen. O ihr, die ihr meiner Schafe Fleisch esset, ihre Milch trinkt und euch mit ihrer Wolle kleidet, warum wehret ihr ihnen, zu mir in die fetten Auen zu kommen, die ich für sie zubereitet habe und dazu ich sie einlade? Warum wehret ihr ihnen zu mir zu kommen und bei diesem Brunnen des lebendigen Wassers ihren Durst zu löschen, — bei dem Wasser, das ich ihnen verheißen habe und das ich ihnen geben will? Ihr führt sie nur zu schlammigtem Wasser, dadurch ihr Durst nicht gestillt, sondern noch vermehrt wird. Wenn sie beschädigt sind, so macht ihr ihnen noch mehr Wunden, damit sie immer genöthigt sind, bei euch Hülfe zu suchen, die ihr sie doch nicht heilen könnt. Ihr verbindet ihre Schäden nicht; und wenn sie lahm sind, so macht ihr, daß sie auf beiden Seiten hinken. Warum thut ihr dieses? Ich will bald in meinem Zorne kommen. Ich will von euch alle Schafe, die ihr verführt und verloren habt, auch bis auf die Klauen, fordern. Ich, der Herr, bin es, der Allmächtige." —

Zum hierarchischen Mittlerthum der katholischen Kirche hatte Frau von Guyon in ihrem Innern keine wesentliche Beziehung mehr. Allerdings ist sie bis zu ihres Lebens Ende in die Messe gegangen, und niemals hat sie weder das Opfer noch die Sacramente ihrer Kirche für werthlos oder entbehrlich erklärt. Aber doch lag hier zwischen ihrer Anschauung und zwischen dem Dogma ihrer Kirche der große, tief gegründete Gegensatz vor, daß, während diese lehrt, das Opfer Christi sei nur

dann wirksam, wenn es in der Kirche hierarchisch (als Messe) dargebracht werde, — sie an der Ueberzeugung festhielt, Christi Opfer werde dann wirksam, wenn es sich in der Seele des einzelnen Gläubigen gestalte, und hier nachgebildet, hier dargebracht werde.

Frau v. Guyon war also mit ihrer subjectivistischen Religiosität vom Boden des katholisch-kirchlichen Lebens, welches ein hierarchisch schlechthin bestimmtes ist, vollständig abgerückt. Ohnehin wollte sie ja, daß die christliche Frömmigkeit auf der Stufe der Vollkommenheit, aller Stützen sich entäußernd, lediglich auf sich selbst, auf seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott beruhe. Die katholische Frömmigkeit ist aber wesentlich eine auf Vermittlung beruhende, von Stützen getragene, von fremder (nämlich hierarchischer) Autorität beherrschte Frömmigkeit. Darum konnte die Religiosität der Frau v. Guyon, der Quietismus, keine katholisch-kirchliche, sondern nur eine solche Religiosität sein, welche in der katholischen Kirche erwachsen, sich durch die Kraft und Energie der Subjectivität von den Stützen und Fesseln derselben frei gemacht hatte.

Daß Frau von Guyon gleichwohl in den äußeren Ordnungen des katholisch-kirchlichen Lebens beharrte, konnte an diesem Charakter ihrer subjectivistischen Religiosität nichts ändern. Ihr Begriff des Glaubens (der foi nue), des „dunkelen“ Glaubens war und blieb die Verneinung des katholischen Glaubensbegriffes, auch der fides implicita.

Aber ist ihr Glaube, ist ihre Frömmigkeit darum evangelischer Glaube, evangelische Frömmigkeit zu nennen? —

Allerdings hat die fromme Dame in einer bestimmten Zeit ihres Lebens aufgehört, ihr religiöses Vertrauen auf die Herrlichkeit und Hülfe der Heiligen zu gründen und die Heiligen anzurufen*); und wir finden, daß zur selben Zeit, wo der katholische Heiligenglaube in ihr erlischt (wenigstens sich nicht mehr ausspricht), der Glaube an den alleinigen Erlöser und Mittler Jesum Christum immer völliger ihre Seele zu füllen beginnt, bis sie schließlich alles Andere vergessen hat, um nur noch des Namens Jesu Christi eingedenk und in Seiner heiligen Liebe selig zu sein.

Indem daher Frau von Guyon 1. den Namen Jesu Christi in das

---

*) Bezüglich der Frage, wann dieses geschehen sei, geht es dem Historiker mit Frau v. Guyon, wie es einst Luther mit sich selbst ergangen ist. Einstmals zu Erfurt darüber befragt, wann er eigentlich aufgehört habe, die Heiligen anzurufen, wußte Luther diese Frage nicht zu beantworten. Allmählich sich zur wahren Erkenntniß des evangelischen Wortes erhebend, daß dem Menschen in keinem anderen Namen Heil gegeben ist, als in dem Namen Jesu Christi, hatte Luther den Glauben an die Heiligen und deren Mittlerthum ganz allmählich verwachsen.

Centrum des religiösen Bewußtseins und Lebens zurückversetzt, ihn zum schlechthin bestimmenden Mittelpunkt desselben macht, und indem sie 2. das Reich Gottes nicht in dem äußeren Kircheninstitut, nicht in der bestehenden hierarchischen Ordnung, sondern in der Seele des einzelnen Gläubigen, im inwendigen, aus Gott geborenen Leben erkennen lehrt, so nehmen wir hierin allerdings zwei Grundwahrheiten des Evangeliums wahr, in deren Anerkennung Frau v. Guyon mit der evangelischen Kirche in der Weise übereinstimmt, daß sie von hier aus mit den Frömmigkeitsäußerungen des evangelisch-protestantischen Geistes innere Fühlung gewinnen, und mit frommen evangelischen Christen in inneren Verkehr und Austausch treten konnte.

Eins aber scheidet doch hier die Geister. Der evangelische Protestantismus gründet das Glaubensbewußtsein ganz und gar auf das historische Erlösungswerk Jesu, in welchem der Glaube die Gerechtigkeit, die vor Gott ewiglich gilt, ein für allemal hat, so daß die gläubige Seele ihres Friedens mit Gott und ihres Heilsbesitzes sich mit göttlicher Gewißheit getrösten kann, und läßt sich von dieser festen Grundlage aus die ganze Glaubenslehre erheben; Frau v. Guyon wußte aber hiervon nichts. Die Grundthatsache des Evangeliums war als solche ihr unbekannt, sie wußte nicht, daß Gerechtigkeit und Friede von Gott ihr bereits gegeben sei; darum mußte sie Alles, was nach Gottes Rathschluß in der Person Jesu Christi hier auf Erden vor sich gegangen und bereits vollbracht ist, in das Innere, in die Seele des Einzelnen verlegen, damit es hier erst vor sich gehe. Daher zerarbeitete sich ihre Seele, um den Trost der Vergebung ihrer Sünden, um Gemeinschaft mit Gott, um Gerechtigkeit und ewiges Leben zu gewinnen, bis sie sich — als Nichts fühlte. Darum ersann sie sich einen wunderbaren Zusammenhang von Gedanken und Anschauungen bezüglich eines Heilsprozesses, der zwischen Himmel und Erde schwebte, in welchem die biblischen Begriffe von Gnade und Glauben, von Hoffnung und Liebe, weil ihnen die wesentliche Beziehung zu der festen Thatsache der Erlösung entzogen war, sich zu den willkürlichsten Gebilden, zu den seltsamsten Carricaturen entstellten. Darum mußte sie eine Auffassung und Auslegung der h. Schrift vertreten, nach welcher dieselbe durchweg etwas ganz anderes sagen will, als sie wirklich sagt, so daß auch hier den willkürlichsten Phantastereien Thor und Thür geöffnet war.

Hiermit hängt aber noch eine andere Grunddifferenz zusammen, welche wir zwischen der religiösen Anschauung der Frau v. Guyon und dem evangelischen Protestantismus wahrnehmen.

Der letztere, welcher in der historischen Thatsache des Erlösungswerkes Jesu Christi die Säule des Reiches Gottes, den Fels, auf dem

die Seele steht, festhält, lehrt eine auf dem Glauben beruhende Einigung und Gemeinschaft der Person Christi mit der gläubigen Seele, nach welcher Christus in derselben wirklich lebt, sie immer mehr mit seinem Geiste heiligt und verklärt, so daß der geförderte evangelische Christ mit dem Apostel sprechen kann: „ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ Diese Wahrheit wird nun allerdings von der frommen Dame nicht geradezu verleugnet, vielmehr redet auch sie oft und eifrig davon, daß Christus sein Bild in der gläubigen Seele immer vollkommener auspräge; allein sie meint damit doch eigentlich etwas Anderes als was im Sinne der evangelischen Lehre liegt. Ihr Gedanke ist nämlich der, daß der Christ, um ein rechter Bekenner des Namens Christi zu sein, das Leben Christi nachzuahmen und vor Gott dasselbe zu thun und zu leisten habe, was Christus gethan habe; daß der Christ danach trachten müsse, die Eigenschaften Christi zu gewinnen und daß er dann eben in den Besitz des göttlichen Wohlgefallens gelange, welches auf dem Sohne geruht habe. Daß nun dem Christen alles das nur durch die Kraft und Gemeinschaft Jesu Christi möglich werde, wird allerdings wiederum nicht geleugnet; aber in Wahrheit ist es doch der die katholische Mistik überhaupt beherrschende Gedanke der imitatio Christi, der sie so erfüllt und leitet, daß sie, auch wenn sie das christliche Leben als ein auf der Lebensgemeinschaft des Christen mit Christus beruhendes, durch die Wirksamkeit des Geistes Jesu Christi in der gläubigen Seele gestaltetes darstellt, damit doch im Wesentlichen nur eine Nachahmung Christi meint, in welcher die Seele ihrem Vorbilde im Leben und Leiden immer gleichförmiger werden soll.

Diese beiden Dinge waren es, welche das religiöse Bewußtsein der Dame und die quietistische Mystik überhaupt von dem Glauben der evangelischen Kirche schieden.

Achter Abschnitt.

Die quietistische Mystik in der evangelischen Kirche.

§. 1.

Die pietistischen und mystischen Separationen im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts.

Um dieselbe Zeit, wo der Fluch des Hierarchismus auf die quietistische Mystik in der katholischen Kirche niedergefallen war, und dieselbe ersterben machte, — gegen das Ende des siebzehnten und zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts — erhob sich in der evangelischen Kirche, insbesondere Deutschlands, ein geheimnißvolles Rauschen der Geister, das anfangs in vereinzelten, fast seltsam ertönenden Stimmen, bald aber in einer weithin durch die Lande erschallenden wunderbaren Mannigfaltigkeit der Zungen, die oft von ganz neuen Offenbarungen der Geheimnisse Gottes redeten, ein neues Aufleben des in der katholischen Welt erdrückten quietistisch-religiösen Geistes innerhalb der protestantischen Welt immer lauter und immer vernehmlicher verkündigten.

In Deutschland, wo längst die Herzen Unzähliger von der theosophischen Mystik eines Jacob Böhme, Gichtel, Christian Hoburg u. A. ergriffen waren, wurde damals die ganze evangelische Kirche beider Bekenntnisse von Gedanken erregt, welche den religiösen Strebungen, die einst in der katholischen Kirche zur Ausgestaltung der quietistischen Mystik geführt hatten, durchaus wahlverwandt waren. Alle diejenigen, die hier mit wahrem Ernste nach Gerechtigkeit, nach wirklicher Heiligung ihrer Herzen und nach einem Leben in wahrer Gottesgemeinschaft trachteten, erkannten es, daß die lutherische Kirche in ihrem Eifer für Rechtgläubigkeit und in ihrer Betonung der objectiven Wirksamkeit der Gnadenmittel allmählig erstarrt und daß ihr das Verständniß des wahren Wesens der

christlichen Frömmigkeit abhanden gekommen sei. In diesen Kreisen begann man damals davon zu reden, daß der Mensch, um ein Glied des Reiches Gottes zu sein, dasselbe doch innerlich in seiner Seele haben müsse, daß dazu vor Allem Wiedergeburt noth thue, daß aber die Wiedergeburt, und was mit ihr zusammenhänge, unmöglich aus der objectiven Wirksamkeit der Taufe kommen könne, sondern daß sie persönliche, religiös-sittliche Bekehrung des inneren Menschen sein müsse.

Ganz ähnliche Gedanken waren auch in der reformirten Kirche, und zwar hier noch früher als in der lutherischen — namentlich im Niederland — im Gegensatz zur herrschenden Betonung der Rechtgläubigkeit als unerläßlicher Voraussetzung alles Heilsbesitzes laut geworden.

Indem daher so Viele, die aufrichtigen Herzens an ihrer Seelen Seligkeit dachten, sich darüber klar wurden, daß Frömmigkeit etwas ganz Anderes sei als Rechtgläubigkeit, und daß Frömmigkeit des Herzens, die nicht ohne Weiteres durch den Empfang der kirchlichen Gnadenmittel gewonnen werden könne, dem Menschen vor Allem noth thue, so begann man plötzlich überall in der Kirche von der wahren „pietas" in einer Weise zu reden, daß dabei über die reformirte Werthschätzung der Orthodoxie und über die lutherische Betonung und Verherrlichung der Sacramente ganz hinweggesehen ward.

So erwuchs in der reformirten Kirche der Niederlande und des Niederrheins der Labadismus, — der nicht nur in dem von der katholischen zur evangelischen Kirche übergetretenen Jean de Labadie († 1674 zu Altona), sondern auch in der frommen Jungfrau Anna Maria von Schürmann († 1678 zu Wiewert in Friesland) theologisch-gelehrte Vertretung fand, — und in der lutherischen Kirche der Pietismus, welche beide von dem „Innern", vom „inneren Wege", vom „inneren Leben" (im Gegensatz zur kirchlichen Religiosität) zwar nicht in demselben Sinne aber mit demselben Eifer redeten, wie es in der katholischen Kirche seitens der quietistischen Mystiker geschah*).

Auf reformirter Seite ging in der nächstfolgenden Zeit der fromme niederländische Prediger Wilhelm Schortinghuis, — der um 1700 geboren, seit 1723 zu Weener in Ostfriesland, und seit 1734 zu Mitwolda in der Provinz Groningen als Prediger fungirte, und am letzteren Orte am 20. Novbr. 1750 starb**), — in dieser Richtung am Weitesten

*) Max Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen evangel. Kirche, Koblenz 1852, C. II. S. 181 ff. u. C. III. S. 71 ff.

**) Vgl. die Schrift: Schortinghuis en de vijf Nieten, eene bladzijde uit de geschiedenis van het Kerkelijk leven in't Oldamt 1730—1750, door H. van Berkum; Utrecht, 1859.

vor. Die Wirksamkeit desselben gehörte gerade denjenigen Theilen des Niederlands (Ostfriesland und Groningen) an, in welchen die Mystik während der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts einen ganz besonders fruchtbaren Boden gefunden hatte. Die Schriften des gottseligen Friedrich Adolph Lampe († 1729 zu Bremen) waren hier fast in allen Häusern zu finden. Daher erhoben sich auch hier Prediger, welche mit lauter Stimme das Volk von dem äußeren Kirchenthum zum innern Christenthum riefen, insbesondere der ernste, und tief innerliche Friese Sicco Tjaden zu Nieuwe-Pekela*) und der gleichgesinnte Johann Verschuir zu Zeerip**). Beide überragte jedoch an Bedeutung und Einfluß der eifrige Prediger Schortinghuis, der die mystische Theologie ganz selbstständig erfaßte und ausbaute, dabei aber bis hart an die Schwelle des Quietismus kam. Die Erregung, welche seine Predigten in der Provinz Groningen hervorriefen, durchdrang bald alle Schichten der Gesellschaft. Ueberall schaarten sich die „Frommen im Lande" um den gewaltigen Prediger, dessen Mystik die Herzen bezauberte und überwältigte. Aber doch nicht Allen wollte diese wunderbare Lehre zusagen, gegen welche sich bald die Anschuldigung der Heterodoxie erhob. Zu seiner Vertheidigung veröffentlichte daher Schortinghuis i. J. 1738 seine Schrift über die nöthigen Herzenswahrheiten des Christen (Nodige waerheden in het harte van een Christen), welcher er zwei Jahre später sein Hauptwerk über „das innerliche Christenthum"***) folgen ließ.

Dasselbe umfaßt fünfundzwanzig Gespräche, in denen vier Personen auftreten; ein Unbegnadigter, ein Kleingläubiger, ein Begnadigter und ein Gelehrter. Von diesen Gesprächen kommt hier hauptsächlich das vierzehnte in Betracht, in welchem der Verfasser seine Lehre von dem fünf-

*) Seine Schriften Aanteekeningen und Alleenspraken erschienen (erst nach seinem Tode) 1727 im Druck.

**) Verschuir veröffentlichte 1736 das einst im Niederland viel gelesene Buch: Waarheid in het binnenste of bevindelijke godgeleerdheid, hoe de waarheeden van Christus en zijn koningrijk van deszelfs onderdanen beschouwelijk en bevindelijk moeten gekend worden tot zaligheid.

***) Der vollständige Titel ist: Het innige Christendom tot overtuiginge van onbegenadigde, bestieringe en opwekkinge van begnadigde zielen, in deszelfs allerinnigste en wesentlikste deelen gestaltelik en bevindelik voorgestelt in t'zamenspraken. Das Buch erschien 1740 mit (einer freilich sehr verklausulirten) Approbation der theologischen Facultät zu Gröningen in 4°. Schon in den nächsten Jahren wurden eine zweite und eine dritte Auflage desselben nöthig. Doch sind die einst so zahlreich verbreitet gewesenen Exemplare des Buchs (namentlich der ersten Ausgabe) jetzt fast verschwunden. — Außer den genannten Schriften veröffentlichte Schortinghuis noch erbauliche Dichtungen (Geestelijke gezangen und Bevindelijke gezangen) u. A.

fachen Nichts des begnadigten Menschen entwickelt, indem derselbe Gott gegenüber nichts will, nichts kann, nichts weiß, nichts hat, nichts taugt. Daher ist der begnadigte Mensch wesentlich ein in seiner Natürlichkeit und Selbstheit vernichtigter Mensch, in welchem als in einem bloßen Werkzeuge Gottes nicht mehr das eigne Leben, Wollen, Wissen und Können des Menschen, sondern nur das Leben, Wollen, Wissen und Können Gottes wohnt. Der Mensch hat darum danach zu trachten, daß dieses fünffache Nichts zur Wirklichkeit und von ihm in vollster Passivität ausgeübt werde. Dann gelangt der Mensch ohne alles Meditiren zur wahren Einheit mit Gott und auch, durch das innere Licht, welches die letztere mit sich bringt, zur wahren Erkenntniß der Schrift, indem ihm dann das Verständniß des verborgenen, mystischen Schriftsinns aufgeht. Alsdann befindet sich der Mensch in dem Stande der geistlichen Vollkommenheit.

Das Buch war kaum erschienen und gelesen, als auch das ganze Niederland in Liebe und Haß gegen Schortinghuis getheilt war. Die Einen priesen dasselbe als die vollendetste Verkündigung des Evangeliums, während die Anderen in ihm die verderblichste Irrlehre sahen. Zunächst erhob sich daher aus diesem Gegensatz ein Schriftenwechsel, in welchem es sich aussprach, daß man jetzt um nichts Geringeres als um die Frage nach dem eigentlichen Wesen des Christenthums streite. Gegen Schortinghuis erhob sich zunächst der Prediger Nicolaus Hartman zu Zwolle mit seinen Aanmerkingen tegen het boek van Schortinghuis, genaamd het Innig Christendom, denen der Angegriffene sofort seine Schrift De regtzinnigheid van het Innig Christendom entgegenstellte. Aber auch die Anhänger Schortinghuisens traten literarisch auf den Kampfplatz*), der bereits auch in die Classicalconvente und in die Synoden verlegt ward, auf denen die Geister gegeneinanderplatzten**). Doch war bald der Sieg

---

*) Insbesondere veröffentlichten vier Prediger zu Emden 1742 eine Schrift als „Zedige voorspraak over de regtzinnige waarheid."

**) Der bedeutendste und einflußreichste unter den Gegnern Schortinghuisens war der Prediger Dionys van der Keessel zu Deventer, Verfasser der 1745 edirten Schrift: Nodig berigt van hetgene voorgefallen is in den jare 1740—1745 omtrent het boek van W. Schortinghuis, genaamd het Innig Christendom, auf welche derselbe noch i. J. 1749, als längst aller Streit aufgehört hatte, noch eine neue, drei Abtheilungen umfassende Streitschrift unter dem Titel folgen ließ: De ontgestelde Leer en Praktijk van Neêrlands kerk omtrent Gods bijzondere, algenoegzame en kragtdadige genade in Christus, gezuivert van het misbruik derzelve. Keessel bekämpft hier den Schortinghusianismus als eine Irrlehre, welche die reformirte, ja überhaupt alle christliche Lehre und allen Gottesdienst vernichte. Er bezeichnet sie als „eene gewaande inbeelding of bevinding zonder zakelijke waarheid," als „eene Spenosistische lijdelijkheid," welche unter allerlei

der kirchlichen Rechtgläubigkeit über die neue Mystik entschieden. Mit dem Jahre 1746 trat allmählich Ruhe ein, indem die Synoden gesprochen hatten und Schortinghuis von da an schwieg. Doch kamen seine zahlreichen Anhänger (die „Schortinghausianer") noch immer in aller Stille hier und da in den Häusern zusammen, — vor Allem in dem traulichen Hause der edlen Frau Johanna Bronsema geb. Heeres, und erbauten sich unter einander aus den Büchern, die sie als theure Kleinodien hüteten, in ihrer herkömmlichen, stillen Weise. —

So erhoben sich in der reformirten wie in der lutherischen Kirche allerlei Richtungen, welche neben der herrschenden Orthodoxie und Scholastik die Tiefen der Mystik wieder erschließen und aus denselben einen befruchtenden Born in das Leben der Kirche einströmen lassen wollten. In einen eigentlichen Gegensatz zur Kirche wollten der Labeadismus, der Pietismus und verwandte Richtungen nicht treten, indem sie in dieser vielmehr als ein das gesammte kirchliche Leben durch Verinnerlichung desselben erneuernder Sauerteig wirksam zu werden hofften. Frühzeitig trafen aber mit diesen Tendenzen Gedanken zusammen, welche aus dem mystischen Lager der katholischen Kirche herübergekommen waren, und unter den Anhängern der ersteren eine zur protestantischen Heilslehre geradezu im Gegensatz stehende Mystik erwachsen ließ. Aller Orten hörte man plötzlich davon reden, daß der Mensch Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit nur durch eine „Nachfolge Jesu" erlangen könne, welche zur völligen Vereinigung mit Christus (im Sinne der Mystik) führe, daß darum Rechtfertigung und Heiligung wesentlich ein und dasselbe, daß die Erreichung völliger Sündlosigkeit hier auf Erden allerdings möglich sei, und daß darum die Seele, wenn sie diesseits des Grabes nicht völlig purifizirt werde, nach dem Tode einen Reinigungsproceß zu durchleben habe, daß das gottwohlgefällige Leben der Seele nur als ein Leben in der reinen von der Hoffnung abgetrennten, interesselosen Liebe zu denken sei u. s. w.

Derartige Anschauungen hörte man selbst von Vertretern der Theologie auf den academischen Lehrstühlen aussprechen. Der Professor der Moral Geulinx zu Leyden (der aus der katholischen in die reformirte Kirche übergetreten war,) lehrte in seinem Compendium der Moral von 1691 S. 70 gradezu: Verum ethicae fundamendum est, suae felicitatis atque beatitudinis nullam ducendam esse rationem. Denn, sagt Geulinx, das Streben nach eignem Gut sei Selbstsucht, folglich Sünde; folglich sei

---

schönen Worten den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf aufhebe, den Menschen zu einem Nichts und Gott zur Ursache der Sünden mache.

auch das Streben nach der Seligkeit Sünde. Das einzige, worauf der Mensch zu sehen habe, sei der Wille Gottes. Wenn es wahr sei, daß Gott dem Menschen befohlen habe, an sein Wohlsein und an seine Glückseligkeit zu denken, so folge daraus, daß er es nicht befohlen habe. Denn in diesem Falle habe man der eignen Seligkeit nicht aus Neigung, sondern lediglich wegen des göttlichen Befehls nachzustreben. Habe man daher im Gedanken an Gott die eigne Seligkeit und nicht ausschließlich den Willen Gottes im Auge, so sündige man gegen Gott.

Dieselbe Lehre von der interesselosen Liebe trug auch der reformirte Theolog Elias Saurin (früher ebenfalls Katholik, † 1703) in seiner Traité de l'amour de Dieu (Amsterdam, 1701, 2 Bde.) vor.*)

Bedeutender aber als diese vereinzelten Erscheinungen war die in der Gährung der Zeit hervortretende mystische Richtung, welche sich durch Absonderung von der „Kirche“ zur Geltung zu bringen suchte. Diese „Separatisten“ welche im letzten Jahrzehnt des siebzehnten Jahrhunderts zuerst in der Wetterau und in Württemberg, auftauchten, bald aber in vielen anderen Gegenden Deutschlands (namentlich auch in Berlin) Boden fanden und in Gottfried Arnold**) zu Quedlinburg (dem Verfasser zahlreicher Schriften: „Historie oder Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelahrtheit,“ „Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums,“ „Der richtigste Weg zu Gott,“ „Das Geheimniß der göttlichen Sophia oder Weisheit ꝛc.“) allmählich ihre höchste Autorität verehrten, — wendeten der Kirche und deren Gnadenmitteln geradezu den Rücken, weil sie in ihr vom Reiche Gottes nichts mehr zu sehen vermochten. Sie mieden die Ehe, verwarfen die Kindertaufe und die Feier des Abendmahls in der Gemeinschaft mit Weltkindern, glaubten an eine nahe bevorstehende Wiederkunft Christi und an die endliche Wiederbringung aller Dinge, dachten und redeten wenig von dem Christus „für uns“, um so mehr aber von dem Christus „in uns“, forderten, daß die Rechtfertigung wesentlich Heiligung sei, lehrten, daß der Christ schon hier auf Erden zur vollkommenen Reinigung seiner Seele, zur vollkommenen Sündlosigkeit gelangen könne und verkündeten die mystische Verschmelzung der Seele mit dem Wesen Gottes als das höchste Ziel, nach dem dieselbe zu streben habe. Einer dieser Separatisten, Johann Scherer, veröffentlichte 1704 eine Schrift: „Die nothwendige Vollendung der geistlichen Reinigung und Heiligung, entweder bei

*) Zur Widerlegung der Schriften von Geulinx und Saurin veröffentlichte der Professor der Mathematik Philippe Naudé zu Berlin 1713 die Abhandlung: „Unparteiische und gründliche Untersuchung der mystischen Theologie und des großen Uebels, so von einigen Jahren her daraus entstanden ist.“ —

**) Göbel Bd. II. S. 698. ff.

Leibesleben oder nach dem Tode," die von Anhängern der Frau v. Guyon nur freudig begrüßt werden konnte. Ein anderer, der sich Alethophilus nannte, edirte in den Jahren 1707 und 1708 zwei Abhandlungen „Die wahre Vollkommenheit und Glückseligkeit in dieser Welt" und „Erläuterung der Lehre von der Rechtfertigung". Ueber das Wesen der Vollkommenheit und über deren Erreichbarkeit im irdischen Leben lehrte Alethophilus genau so wie die Quietisten, und zugleich brachte derselbe ganz ebenso wie die Quietisten hiermit den Gedanken einer nach dem Tode stattfindenden Reinigung der Seele in Zusamenhang. Er sagt nämlich in der ersteren Schrift §. 108: „Wenn wir sterben, ehe Christus eine völlige Gestalt in uns gewonnen, so sind wir deswegen nicht gleich zur Hölle verwiesen. Es sind Mittelstände zwischen der Verdammniß und Seligkeit, da die angefangene Heiligung vollendet wird, wie von Anderen schon genugsam erwiesen ist, wiewohl wir alsdann wegen unsrer Trägheit, Nachlässigkeit, Untreue und Verachtung der Gnaden Gottes mit Feuer gesalzen (Marc. 9, 49) und mit einer schärferen Lauge werden gewaschen werden, nämlich durch den Geist des Gerichts und durch den Geist des Ausbrennens." *)

Etwa ums Jahr 1700 war die innere Consolidirung der bis dahin ganz vereinzelt aufgetretenen Erscheinungen des mystischen Separatismus erfolgt, — um dieselbe Zeit, wo ihnen in den einsamen Waldthälern des Wittgensteiner Landes eine Freistätte eröffnet ward, und wo sich eine Anzahl von Separatisten in Schwarzenau (einem in stillster Verborgenheit gelegenen Dorfe dieses Landes) niederließen. Der hochangesehene frühere Candidat der Theologie Ernst Christoph Hochmann (aus dem alten adlichen Geschlechte der von Hochenau) — eine ernste, milde, geisterfüllte Persönlichkeit, — baute sich hier nach einem vielbewegten, für die Ausbreitung des mystischen Separatismus überaus erfolgreichen Leben auf einer hohen, steil abfallenden Berghalde eine Hütte, in der er, mit seinen überall zerstreuten Anhängern fortwährend brieflich verkehrend, als Anachoret bis zu seinem Tode (1721) lebte.*) — Andere Separatisten richteten sich in ähnlicher Weise ein.

Der theosophisch-mystische und chiliastische Separatismus war hier zu einer in sich geschlossenen Gemeinschaft geworden, die sich selbst als Ge-

---

*) Gegen Alethophilus schrieb Naudé als zweiten Theil der vorgenannten Schrift die Abhandlung: „Untersuchung und Widerlegung des höchst verführerischen Tractats, dessen Titel ist: Die wahre Vollkommenheit und Glückseligkeit in dieser Welt 2c." Amsterdam, 1708.

**) Göbel, B. II, Abth. 2, S. 809—855 und Jung-Stilling's „Theobald oder die Schwärmer."

nossenschaft aller Glieder des Reiches Gottes ansah und sich zu den verderbten, und nur durch eine vollständige Reformation zu rettenden „Kirchen" im schroffsten Gegensatz stehend wußte. Ein Bekenntniß stellte er nicht auf;*) aber die prägnanteste Codificirung erhielt derselbe durch den (aus Eschwege in Hessen gebürtigen) Herborner Professor der Theologie Heinrich Horche in der von diesem mit mehreren Freunden hergestellten sogenannten Marburger Bibel.

Dieselbe erschien zu Marburg i. J. 1712**) unter dem Titel: „Mystische und prophetische Bibel, das ist die ganze heil. Schrift Altes und Neues Testament, aufs Neue nach dem Grund verbessert, sammt Erklärung der fürnehmsten Sinnbilder und Weissagungen, sonderlich des H. Lieds Salomons und der Offenbarung J. C. wie auch denen fürnehmsten Lehren, bevoraus die sich in diese letzte Zeiten schicken. Marburg, gedruckt bei Joh. Kürßner, Univers. Buchdr. 1712" (4°). Der Text der Uebersetzung Luther's ist hier vielfach verbessert. Zu den einzelnen biblischen Büchern sind einleitende Betrachtungen hinzugefügt; außerdem sind sehr häufig in den Text erläuternde Bemerkungen eingeschoben, — Alles im Sinne eines mystisch-allegorischen Schriftverständnisses. Denn als Zweck des ganzen Werkes wird im Vorwort angegeben, „den Buchstaben des Gesetzes und der Historie durch Erklärung der äußeren Schriftbilder nach dem Geist Christi auf den inneren Menschen zu richten, darum sie (diese Schrift nämlich) auch eine mystische Bibel heißt, d. i. welche den verborgenen Kern aus der Schale des Buchstabens herausholt und dem Begierigen zu genießen fürlegt.". —

Mit dieser mystischen Separation berührte sich nun im zweiten Jahrzehnt des achtzehnten Jahrhunderts, anfangs von derselben angezogen, hernach abgestoßen, eine andere sektirerische Richtung, nämlich die der Inspirirten.

Die Begründer dieser Sekte waren von der Languedoc in Frankreich ausgegangen, vonwo sie, nach Beendigung des Camisardenkriegs (1702—1704), als sie die letzten Todeszuckungen des Protestantismus in ihrer Heimath gesehen, 1706 nach London geflohen, aber hier excommunizirt (weil ihre Prophezeiungen nicht in Erfüllung gegangen), zuerst in die Niederlande und weiterhin nach Deutschland kamen.

---

*) Allerdings legte Hochmann 1702 dem Grafen zur Lippe-Detmold ein (sehr beachtenswerthes) Bekenntniß vor, welches auch späterhin gedruckt ward (Göbel, II, S. 820 ff.), allein dasselbe war doch nur Privatbekenntniß.

**) Ein zweiter Abdruck der Marburger Bibel erschien zu Marburg 1733 bei Philipp Casimir Müller, Universitäts-Buchdrucker und -Händler.

Hier hatten die Inspirirten bereits (1713, 1714) in Halle und Berlin eine Anzahl von Lutheranern und Reformirten an sich gezogen, als sie in die Wetterau, ins Hanauische, Isenburgische und ins Witgensteiner Land kamen, daselbst mit den Separatisten in Wechselwirkung traten, neue Gemeindebildungen veranlaßten und bald durch das ganze westliche Deutschland bis in die Schweiz hin eine neue Gährung hervorriefen, die etwa bis zum Jahre 1730 andauerte.*)

Aus allen diesen Richtungen und Separationen und aus den unter ihnen vorgekommenen Mischungen hob sich nun frühzeitig eine ganz eigenartige Gemeindebildung hervor, welche im Gegensatz zu den in der Kirche bestehenden Gegensätzen der Bekenntnisse die Wiedervereinigung derselben in der Liebe herstellen wollte und sich daher (mit Bezugnahme auf die Philadelphia-Gemeinde der Apocalypse 3, 7—13) als philadelphische Societät oder philadelphische Gemeinde bezeichnete. Im Verhältniß zu dem bestehenden Kirchenthum der drei Confessionen wollten diese philadelphischen Gemeinden den Gegensatz des Geistes zum Fleisch darstellen. Indem daher die wahrhaft im Geiste Erweckten und Erneuerten aus allen drei Confessionen in ihnen eine Stätte und ein Band der Wiedervereinigung finden sollten, so geschah es, daß hin und wieder auch die Mutter Christi als Mutter der Gläubigen in den Kreis der diese Societäten beherrschenden wirren Vorstellungen hereingezogen ward. Vor Allem aber sollten die Societäten Gemeinschaften sein, in denen die Reinigung und die wahre Vollkommenheit der Seelen im Gegensatz zur Aeußerlichkeit des in dem Babel der Confessionen herrschenden Lebens mit Eifer gepflegt werde. Die nahe geglaubte Wiederkunft Christi und die Aufrichtung des tausendjährigen Reiches war das nächste Ziel, für welches die Societäten sich zurüsteten. Zur Rechtfertigung ihrer Gedanken und Bestrebungen diente ihnen eine ganz willkürlich-allegorisirende Schriftauslegung, mit der sie den unter der Hülle des Schriftwortes verborgenen geistlichen Schriftsinn, selbst vom Geiste Gottes erfüllt, in vollkommener Sicherheit aufdecken zu können glaubten.

Die erste Anregung zur Bildung einer philadelphischen Societät kam nach eigenem Zeugniß der ersten derartigen Societät, welche die fromme Jane Leade und deren Freunde, Bromley und Pordage 1695 in London stifteten, aus Deutschland, wo diese Vereinigungen seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts alsbald in großer Zahl hervortraten.*)

---

*) Göbel, III, S. 689 ff. 777 ff.

**) Vergl. Hochhuth, Geschichte und Entwickelung der philadelphischen Gemeinden in Riedner's Ztschr. für die histor. Theol. 1865.

Ihren Mittelpunkt erhielten dieselben in der stillen Einsamkeit des wittgensteiner Städtchens Berleburg, wohin 1730 auch Graf Zinzendorf kam und der durch den ganzen Westen Deutschlands hin verbreiteten Brüderschaft eine bestimmte Organisation gab, — die freilich bald wieder zerfiel, weshalb Zinzendorf hernach in voller Unabhängigkeit von der Berleburger Organisation eine neue Philadelphia, nämlich die neue Brüder-Unität mit ihrem dreifachen Tropus ins Leben rief.

Die Seele der Socität zu Berleburg war der Leibarzt des gottseligen Grafen Kasimir, Dr. Carl, der auch als gemeinschaftliches literärisches Organ aller Philadelphier Deutschlands 1730 eine Zeitschrift: die „geistliche Fama“ (sogenannt zum Unterschiede von der damals weitverbreiteten politischen Zeitschrift „Europäische Fama“) schuf. In derselben publizirte Dr. Carl zur weiteren Verbreitung der philadelphischen Gesinnung und Gemeinschaft 1730 die characteristische „Philadelphische Einladung“, welche 1737 in der unter Hernhutischem Einflusse von Jerichow herausgegebenen Zeitschrift „Supplementa der auserlesenen Materialien zum Bau des Reiches Gottes“ neu abgedruckt wurde. In diesem Aufruf wurden „die unsterblichen Seelen ermahnt, aus der Circumferenz der Meinungen und Passionen in das Centrum sich zu kehren zur Anbetung im Geiste und in der Wahrheit.“ Die Gemüther, denen das Ohr geöffnet ist, die sind „in ihren sentimens nicht different; sie haben Eine Sprache, Gout und Affection. Aber solche Central-Einmüthigkeit findet sich nur bei denen, die aus dem fleischlichen Buchstaben und selbstgemodelten Artikeln in den Geist und in die Wahrheit selbst beständig eingehen und die Herzenstheologie als das süße Wort Gottes geschmeckt haben, — sie mögen römisch-katholisch, lutherisch, reformirt 2c. heißen. Da sind Taulerus, Kempis, Arndt, Neander ganz Eins. Zur Uebung der wesentlichen, unumgänglichen Stücke des Christenthums: der Absterbung des alten Menschen und Lebendigmachung des Geistes müssen die wahren Christen ihr Herz beständig unter ihrer Arbeit zu Gott halten und zu dessen Beförderung täglich eine Stunde und Zeit widmen. Daher hat sich, anstatt daß die äußeren Christen ihre privilegirten Assembleen, Tabacks- und andere Collegien besuchen, eine geraume Zeit her ein segenvolles Centrum der göttlichen Liebe und neuen Ernstes unter wahren philadelphischen Gliedern von Neuem eröffnet, welche einander einladen und auffordern zu der innerlichen Geistesversammlung unserer selbst, täglich 5—7 Uhr. Und sollte es nicht auch wohl Zeit sein, daß in der Abendstunde zum Vorsabbath Alles vor dem Herrn stille, Schwerter und Stangen zerbrochen, ja alles Geräusch der Sinnen und der Welt gedämpft werde, damit der Schöpfer des neuen

Himmels und der Erde freie Wirkung habe in denen, die darauf warten und darnach hungern? rc." —

Diese Aufforderung fand in unzähligen Gemüthern namentlich in Württemberg und in der Schweiz, den freudigsten Wiederhall. Gar viele, welche es unterließen in den äußeren Verband der Philadelphia einzutreten, gehörten ihr doch der Gesinnung nach an, z. B. der fromme Kirchenhistoriker Christian Eberhard Weißmann zu Tübingen, dessen Historia quietismi (veröffentlicht in den Memorabilia ecclesiastica von 1745— p. 225—272) das Beste ist, was bis auf die Gegenwart über diesen Gegenstand überhaupt im Druck erschienen, — und vor Allem Gottfried Arnold, der sich von dem philadelphischen Gedanken, daß Gottes Reich unter allen Confessionen seine Bekenner habe, und daß darum jetzt eine unparteiische, von keinem confessionellen Vorurtheil beherrschte Betrachtung der gesammten Kirchengeschichte noththue, zur Abfassung seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte" inspiriren ließ. Alle Diejenigen, welche das Reich Gottes und welche die Frömmigkeit als etwas wesentlich Innerliches ansahen und pflegten, betrachteten die Philadelphia als die Genossenschaft, zu der sie innerlich gehörten, weil sie in ihr das Wesentliche des Reiches Gotttes zu erkennen glaubten, während sie in den Kirchen der Confessionen nur äußere Hüllen und Formen sahen, unter die sich auch der Geist des Antichrists berge. Und so mächtig trat diese mit der pietistischen Strömung der Zeit im unmittelbarsten Contact stehende Geistesrichtung hervor, daß man bereits von einer (neben den drei anerkannten Confessionen des Reichs ins Leben getretenen) quarta species der christlichen Religion zu reden begann. Erhalten hat sich indessen unter allen damals entstandenen philadelphischen Societäten nur Eine, die Hernhuter-Gemeinde, die sich ursprünglich auch Philadelphia nannte.

Der Halle'sche Pietismus, die mystische Separation und die in den philadelphischen Societäten organisirte und repräsentirte religiöse Richtung waren nun von Anfang an der fruchtbare Boden, auf welchem der von der quietistischen Mystik der katholischen Kirche ausgestreute Same seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts zu keimen und wo infolge dessen die Mystik der Quietisten als eigenthümliche Form evangelischer Frömmigkeit neu aufzuleben begann.

In Deutschland hatte man von dieser religiösen Richtung zuerst von Leipzig und Halle aus gehört, indem August Hermann Francke schon i. J. 1867 eine lateinische Uebersetzung des Guida spirituale veröffentlichte. Seitdem galt Molinos in den Kreisen der Pietisten als ein ganz besonders erleuchtetes Werkzeug Gottes. Den Namen der Frau von Guyon hörte man hier indessen erst einige Jahre später nennen,

als sich die erste Kunde von dem Streite Bossuet's und Fenelon's verbreitete. Man erfuhr, daß sie in Savoyen gelebt und gewirkt habe, und jetzt in der Bastille schmachte. Im Uebrigen wußte man von ihrem Leben wenig oder gar nichts. Von ihren Schriften waren nur das Moyen court und die Torrents in den des Französischen kundigen Kreisen hier und da bekannt.

Der Erste, der die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt seiner Zeit auf Frau von Guyon und deren Mystik lenkte, war der reformirte Prediger Peter Poiret, der, 1646 zu Metz geboren, seit 1668 Pfarrer zu Heidelberg, dann zu Anweiler in Pfalz-Zweibrücken gewesen war, sich hier in die Schriften des Thomas a Kempis und Tauler's vertieft hatte und hernach von 1688 bis zu seinem Tode (1719) zu Rhijnsburg bei Leyden in stiller Zurückgezogenheit lebte. Poiret beschäftigte sich nun hier vorzugsweise damit, die Schriften älterer Mystiker (Nachfolge Jesu, deutsche Theologie 2c.) ins Französische zu übersetzen und die Werke der Bourignon und der Frau von Guyon zu sammeln und durch den Druck (meistens mit Hinzufügung längerer Vorreden) zu verbreiten.

Unter den ersten Veröffentlichungen Poirets war die bedeutendste die „Herzenstheologie" (von 1702) in zwei Theilen, von denen der erstere die Uebersetzung dreier Abhandlungen, den „erleuchteten Schäfer", den „kurzen Begriff der Vollkommenheit" und den „Ruin der Eigenliebe" enthielt. Der zweite Theil umfaßte ebenfalls drei ins Deutsche übertragene Abhandlungen: „vom innerlichen Leben", „die nach Gott strebende Liebe" und den von P. Rapin verfaßten „kurzen Begriff der mystischen Theologie". In allen diesen Abhandlungen wurde die quietistische Mystik in reinster Form entwickelt. In dem „kurzen Begriff der Vollkommenheit" wurden drei Stufen unterschieden: die Action der vollkommnen Selbstentäußerung, die passive eines vollkommen leidentlichen Verhaltens gegenüber dem göttlichen Thun und die dritte Stufe, auf der die Seele weder thue noch leide und auf welcher darum der Wille ganz göttlich werde. — In der Abhandlung des P. Rapin werden als Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit die oratio und die mortificatio hervorgehoben. Die oratio ist theils meditativa oder discursiva (im Verstand), theils affectiva (im Willen), theils infusiva, in welcher weder der Verstand noch der Wille, sondern allein Gott thätig ist. Die mortificatio soll geschehen an den Sinnen, am Gedächtniß, Verstand und am Willen, so daß aus allen diesen ein mystisches Vacuum entsteht, in welchem nun Gott allein wirksam ist.*) Um zu diesem Vacuum zu gelangen, soll man

*) Vergl. „Altes und Neues aus dem Schatz theologischer Wissenschaften hervorgebracht," 1702, S. 637—639.

nach Schimpf und Schande trachten (I, 88), soll man auch das, was zur Seligkeit nöthig, die göttliche Erleuchtung, das Verlangen nach Tugend ꝛc. von sich thun (99). Ein rechter Christ soll vor keinem übelen Geruch die Nase zuhalten (II, 275), er soll keine Freundschaft suchen, weil das Gegentheil mit der Selbstverleugnung streitet (II, 278); er soll sich aller Ideen, die nicht zur geistlichen Vollkommenheit gehören, entäußern und soll überhaupt über gar nichts mehr nachdenken (II, 279—280). Dann ist es möglich, daß die Seele zur vollkommnen Vergottung gelangt.

Zwei Jahre später (1704) edirte Poiret von Schriften der Frau v. Guyon das Moyen court, die Torrens und die Auslegung des Hohenliedes mit einer Biographie der Verfasserin, durch welche man über deren Leben und Leiden zum ersten Male genauere Kunde erhielt. Doch war Poiret über mancherlei falsch berichtet.*) — Hernach hat Poiret auch die Autobiographie der Frau v. Guyon selbst herausgegeben.

In seinem eignen religiösen Leben stellte übrigens Poiret nicht sowohl den Quietismus der Frau v. Guyon als vielmehr die Mystik der Antoinette Bourignon**) dar. Derjenige Freund Poiret's dagegen, der als der eigentliche Herold der Frau v. Guyon und der quietistischen Mystik im evangelischen Deutschland angesehen werden kann, war der liebesinnige, schwärmerisch-fromme Gerhard Tersteegen***). Am 25. Novbr. 1697 zu Meurs (unter oranischer Herrschaft) als Sohn eines frommen Kaufmanns geboren, hatte sich Tersteegen im Knabenalter für die akademischen Studien vorbereitet, war jedoch nach dem frühen Tode des Vaters durch die Mutter veranlaßt worden, sich dem Kaufmannsstande zu bestimmen. Schon damals hatte er in frommer Umgebung die Wege der mystischen Frömmigkeit gefunden. Er entsagte dem ruhelosen Kaufmannsleben, wurde Bandwirker und lebte in stiller Einsamkeit der strengsten ascetischen Entsagung. Von da an war sein ganzes inneres und äußeres

---

*) Er bezeichnet z. B. als Geburtsort der Frau von Guyon den Flecken Rion in der Auvergne!

**) Antoinette Bourignon, 1616 zu Ryssel in Flandern geboren, war 1680 zu Franecker gestorben. In ihren zahlreichen Schriften (welche Poiret sammelte und seit 1679 zu Amsterdam in 21 Bänden herausgab,) legte sie ihre wunderbaren Visionen und Offenbarungen, deren sie sich zu erfreuen glaubte, nieder und warnte in begeisterter Rede vor dem falschen Gottesdienste, der in allen Kirchen heimisch sei, indem nur ein auf völliger Weltentsagung, auf unbedingter Hingabe an den göttlichen Willen beruhender innerer Wandel in der Gegenwart Gottes, nur inneres Gebet, innere Erleuchtung die Seele zur Vereinigung mit Gott und zum wahren Leben bringen könne.

***) Vergl. G. Kerlen, Gerhard Tersteegen, Mühlheim a. d. Ruhr, 1853; und Göbel, III. S. 289—447.

Leben ein Abbild dessen, was sich in der Lebensführung der quietistischen Mystiker als gemeinsamer Charakter derselben darstellte. Am Gründonnerstag 1724 verschrieb er sich dem Erlöser mit seinem eignen Blute zum ausschließlichen, bleibenden Eigenthum. Vier Jahre später legte er sein Handwerk nieder, um fernerhin für die Vielen, welche sich ihm anvertraut hatten, als „Seelenführer" ungestört thätig sein zu können. Außer Mülheim, wo Tersteegen lebte, war das zwischen Mülheim und Elberfeld gelegene Ackergut Overbeck der Sammelpunkt seiner Anhänger. Hier hatte ein Freund Tersteegen's, dem das Gut gehörte, eine „Pilgerhütte" errichtet, in welcher eine Anzahl erweckter Brüder unter einem Vorsteher in ascetischer Strenge dem Gebet und der Arbeit lebten, um zu immer vollkommnerer Reinigung ihrer Seelen zu gelangen. Ihr Seelenführer war Tersteegen. Andere Mittelpunkte seiner Wirksamkeit waren Elberfeld, Barmen, Crefeld (wo er in der Mennonitenkirche einmal die Kanzel bestieg) und Solingen. Längst war er in den an diesen Orten stattfindenden Conventikeln als ein mit den wunderbarsten Gaben ausgestatteter Prediger bekannt geworden. Aber auch im Siegener und Wittgensteiner Lande, in Franken, in der Wetterau und Pfalz, sowie in Holland unter den einsam lebenden Jüngern Poiret's zählte er begeisterte Anhänger in großer Zahl; ja selbst nach Ostfriesland, Dänemark, Schweden und Pensylvanien hin stand er mit geistlichen Freunden und Verehrern als Seelenführer in brieflichem Verkehr. In Veranlassung des außerordentlichen Aufsehens, welches seine Wirksamkeit machte, wurde der Oberconsistoria rath Hecker von Berlin zu Tersteegen gesandt, um sein Treiben zu untersuchen. Hecker untersuchte auch dasselbe genau, wurde aber infolge dessen Tersteegen's innigster Freund. In die Ehe ist Tersteegen (den Anschauungen der Mystik jener Zeit getreu) nie getreten. Er starb am 3. April 1769.

Tersteegen erkannte es als evangelischer Christ, daß, „wenn wir keinen Jesum für uns hätten, wir nimmer einen Jesum in uns bekommen würden", und bemühte sich darum der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung ihre Stellung in der Lehre vom christlichen Heile zu sichern; aber die Mystik hat ihn doch übermannt, und darum konnte er sich mit den Hernhutern, welche zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterschieden, nicht zurechtfinden. Er ist nie aus der reformirten Kirche ausgetreten, aber er hat die Theilnahme an deren Abendmahlsfeier beharrlich verschmäht, weil, wie er sagte, sein Gewissen ihm verbiete, mit Weltkindern und Gottlosen zum Tische des Herrn zu gehen. Seine erste Veröffentlichung war sein „Handbüchlein der wahren Gottseligkeit" (von 1726), eine Uebersetzung des Manuel de Piété, welches der ursprünglich

eine Erklärung, die den inneren Zustand des geistlichen Lebens oder die Wege und Wirkungen Gottes in der Seele zu deren Reinigung und Erleuchtung und Vereinigung mit Ihm zu erkennen giebt. Gedruckt zu Berleburg, im Jahr unseres Erlösers und Ursprungs der heil. Schrift Jesu Christi 1726" (achter Theil: 1742). — Bei der Veranstaltung dieses Bibelwerkes war in hervorragender Weise der Straßburger M. Johann Heinrich Haug († 1753) betheiligt, der seiner philadelphischen Gesinnung wegen (um 1715) Straßburg hatte verlassen müssen. Unterstützt wurde derselbe von dem geistesverwandten Inspector und Pfarrer Scheffer zu Berleburg und Andern, seltsamer Weise eine Zeitlang auch von dem kläglichen Jos. Christ. Edelmann. Als Grundlage wurde bei der Bearbeitung des Bibelwerks die Marburger Bibel benutzt, welche im Vorwort desselben die „kleine mystische Bibel" genannt wird. Ihren Charakter und ihre hauptsächlichste Bedeutung erhielt jedoch die Berleburger Bibel dadurch, daß in dieselbe ein von dem Grafen Casimir zu Berleburg in deutscher Uebersetzung angefertigter Auszug aus der Bibelerklärung der Frau v. Guyon aufgenommen ward.*)

Als diese Berleburger Bibel erschien, waren die Bibelerklärungen der Frau v. Guyon in Deutschland noch nicht bekannt. Daher trug jene vorzugsweise dazu bei, deren Auffassung des Schriftworts, überhaupt deren Mystik in allen religiös erregten Kreisen Deutschlands bekannt und wirksam zu machen.

---

§. 2.

Charles Hector, Marquis St. George de Marsay.

Alle bisher berührten Erscheinungen, in denen sich ein Fortleben der quietistischen Mystik auf dem Boden der evangelischen Kirche zu erkennen giebt, waren in Wahrheit doch nur Nachwirkungen Dessen, was sich auf einem anderen Lebensgebiete der Kirche gestaltet hatte, was darum der evangelischen Kirche ursprünglich fremd war, dessen Segen man aber auf diese übertragen und in dieser bergen wollte. Die quietistische Mystik hat aber im evangelischen Deutschland auch einen ganz selbstständigen Vertreter und in diesem den Begründer einer neuen — der letzten — Periode ihrer Geschichte erhalten, in dessen Innern sich der

*) Vergl. „Die Berleburger Bibel" von Dr. Winckel zu Berleburg in der Bonner „Monatsschrift für die evangel. Kirche der Rheinprovinz u. Westphalens" 1851, S. 1—33 und 59—68.

Quietismus in derselben Ursprünglichkeit gestaltete, wie es einst in der Seele einer Theresia von Jesus und eines Franz von Sales geschehen war. Es war dieses der französische Marquis (Charles Hector) St. George de Marsay. Derselbe gehörte, seitdem er nach Deutschland gekommen war, der philadelphischen Gemeinde zu Berleburg an; aber auf dem helldunkelnen Hintergrunde derselben hebt sich das Bild seiner Persönlichkeit in der vollen, leuchtenden Schärfe und Klarheit eines ganz allein auf sich selbst beruhenden und aus sich selbst erwachsenen Lebens hervor, — eines Lebens, in dessen tiefem Ernste sich zugleich gegenüber dem Dämmerlichte der katholischen Mystik die Macht der evangelischen Wahrheit sieghaft und herrlich erweisen sollte. —

Marsay stammte von altadligen reformirten Eltern ab. Doch war er nicht auf der (in der Nähe von Rochelle gelegenen) Burg seiner Väter, sondern (1688) in Paris geboren, wo sich die Eltern nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes verborgen hatten. Von frommen Pflegeeltern (Castell in Mastricht) in gottseliger Weise erzogen, las er als junger Kriegsmann mit großem Eifer reformirte Andachtsbücher, auch den Thomas von Kempen, und faßte mit einem Freunde, dem Lieutenant Cordier und dem gleichgesinnten Feldprediger Baratier den Entschluß, die Welt zu verlassen, in eine Einöde zu ziehen und dort nach dem Vorbilde Jesu ein armes, ganz dem Herrn geweihtes Leben in Gebet und Entsagung zu führen. Da nun ein Sohn seiner Pflegeeltern, der ehemalige gräflich Wittgensteinische Bediente und Barbierer Castell eine Gräfin Wittgenstein geheirathet hatte und mit dieser und seinen beiden Kindern in der Stille zu Schwarzenau lebte, so geschah es, daß auch Marsay mit seinen beiden Freunden nach Schwarzenau zog und sich mit denselben in einem Häuschen fast einsiedlerisch einrichtete. Der strengsten Ascese ergeben (Marsay verbitterte sich sogar alle Speisen durch Wermuth), trachteten nun die Drei darnach, unablässig in der Gegenwart Gottes zu leben und durch fleißige Uebung im Gebet zum stillschweigenden Herzensgebet zu gelangen. Marsay, der sich bald von Cordier trennte, übergab sich ganz in die Hand Gottes und zwar „ohne Vorbehalt, auf Gnade und Ungnade“, und fühlte sich allmälich von der Stufe des kindlichen Glaubens auf die des schmackhaften Glaubens erhoben, auf der er alsbald auch innere Stimmen des Geistes Gottes zu vernehmen glaubte. Eine solche Stimme sagte ihm, daß er die gleichfalls mystisch erweckte Fräulein Clara Elisabeth von Callenberg, die ebenfalls in Schwarzenau lebte, ehelichen, mit derselben jedoch nur in geistlicher, nicht in fleischlicher Vereinigung leben sollte. Gehorsamlich folgte Marsay der Stimme, ehelichte die Callenberg und lebte mit ihr (oft unter den schwersten Anfechtungen) in nie verletzter

Enthaltung. Zweimal wanderte er nun mit seiner „geistlichen Eheschwester" zu Fuß nach Genf, wo seine Mutter lebte und trat dort mit den zahlreichen Verehrern der Frau von Guyon, welche sich überall im Lande fanden, in Verkehr. Während Marsay bis dahin sich vorzugsweise an die Autorität der Antoinette Bourignon gehalten hatte, stieg er jetzt über dieselbe hinaus, indem er sich in die Schriften der Frau von Guyon und in die eigentliche quietistische Mystik vertiefte.

Marsay und seine Eheschwester hatten auf ihrer zweiten Reise in Genf in der wonnigsten geistlichen Trunkenheit gelebt, aus der sie jedoch sehr bald wieder zur trostlosesten Nüchternheit erwachten. In die Heimath zurückgekehrt, legten sich daher beide noch herbere Entbehrungen auf als vorher und suchten Buße im Sack und in der Asche zu thun. Aber die süße Empfindung der Gegenwart Gottes war verloren; Marsay fühlte sich in den Stand geistlicher Trockenheit und Dürre hinabgeworfen. Zugleich beunruhigte ihn der Gedanke, daß es ein Unrecht gegen die Armen sei, wenn er von Almosen lebe, welche anderen Armen zu Gute kommen könnten, während er und seine Eheschwester Ansprüche auf ihr beiderseitiges Erbe hätten. Infolge dessen reiste Marsay im Sommer 1717 mit geliehenem Gelde nach Paris, um sich von da bei seinem Bruder schriftlich anzumelden. Auch hoffte er von Paris aus Frau von Guyon, an welche ihm der Major von Hachenburg in Neuwied ein Empfehlungsschreiben mitgegeben hatte, in Blois zu besuchen. Leider erfuhr er jedoch, daß die verehrte Dame kurz vorher entschlafen sei. Um so mehr freute sich Marsay in Paris des Umgangs mit ihren dort lebenden geistlichen Kindern, namentlich mit dem Schweizer Duval, der ihn einige Jahre früher in Schwarzenau besucht hatte. Von seiner Familie erfuhr er, daß der Bruder als hannöverscher (großbritannischer) Gesandte in Genf, die übrigen Angehörigen in Celle bei Hannover lebten.

Der Einladung des Bruders Folge gebend, zog nun Marsay nach Genf, wo er sich alsbald von den schwersten Anfechtungen heimgesucht fühlte. Seine bisherige Einbildung von eigner Heiligkeit und von dem Werthe eines äußerlich armen und strengen Lebens in selbstgewirkter Tugend machte sich ihm in ihrer ganzen Nichtigkeit fühlbar. Das Einzige, dessen er sich zu getrösten wußte, war seine gänzliche Uebergabe an Gott auf Gnade und Ungnade. Aus seinem bisherigen Lichtglauben voller Versicherung und Gewißheit ging er jetzt in den dunkeln, nackten Glauben ein, der aller Stützen und Gewißheiten entbehrte. Uebrigens zog er an vielen Orten der französischen Schweiz umher, überall die der quietistischen Mystik ergebenen Brüder und

Schwestern aufsuchend und kehrte endlich 1719 mit seiner Eheschwester in die stille Einsamkeit zu Schwarzenau zurück.

Hier erwachte in ihm plötzlich das Verlangen, sich durch äußere Arbeit der Welt nützlich zu machen und sich sein Brod zu verdienen. Ein Uhrmacher Gottfried Koch aus Lindau, der ihn besuchte, erbot sich, ihm die Uhrmacherkunst zu lehren. Dieses geschah, und während sich nun Marsay von Koch im Verfertigen von Uhren unterrichten ließ, führte er diesen in die quietistische Mystik ein, machte ihn mit den Schriften der Frau von Guyon, Bertot's, des Johannes vom Kreuze und Bernière's bekannt, und trat zu Koch ganz in das Verhältniß eines Seelenführers zum geistlichen Sohn ein.

So verlebte Marsay sieben Jahre in tiefster Stille. Da kam nach dem Tode des Grafen Heinrich (1724) dessen Bruder, der rohe Graf August, zur Regierung. Derselbe war nicht gewillt, die zahlreich im Lande vorhandenen Separatisten länger zu dulden. Die Eheleute Marsay verließen daher ihr einsam gelegenes Häuschen, zogen über Heidelberg nach Basel, sahen sich jedoch hier durch die verwittwete Gräfin in das Wittgensteiner Land zurückgerufen. Beide folgten dem Rufe und kamen daher nach Berleburg zurück, wo sie von allen Philadelphiern mit Jubel empfangen wurden. Marsay nahm nun auch an den im Schlosse wieder eingerichteten gottesdienstlichen Versammlungen (an deren Spitze er sich unwillkürlich gestellt sah,) Theil, zog aber bald wieder in die Einsamkeit zu Schwarzenau über.

In diese Zeit fiel der Besuch des Grafen von Zinzendorf in Schwarzenau und Berleburg. Zinzendorf's Absicht war, die dortigen Separatisten und deren zerstreuten Anhang zu einer hernhutischen Gemeinschaft zu organisiren. Man hatte seiner Ankunft mit Spannung entgegengesehen, und der Eindruck, den die gereiste Persönlichkeit auf Alle, die ihn dort sahen, machte, war gewaltig. Auch Marsay fühlte sich mächtig von ihm angezogen und Frau von Marsay war von Zinzendorf geradezu berauscht. „Sie war ganz außer sich, und ihr Geist war in einem so starken Treiben und Wirken und so trunken von der Süßigkeit, die ihrem inneren Sinne mitgetheilt war," daß Marsay fürchtete, bei ihrer körperlichen Schwächlichkeit würde ihre Einbildungskraft sich übermäßig erhitzen und ihr Geist in Verwirrung gerathen. Sie konnte den ganzen Tag mit der größten Inbrunst von geistlichen Dingen reden und äußerte dabei, daß sie nach Hernhut gehen und als Apostelin umherziehen müsse, um das in ihr brennende Feuer auszugießen. Frau v. Marsay verfiel darüber endlich in eine bedenkliche Krankheit. Marsay versuchte alles Mögliche, um das ihm so theure Leben leiblich und geistlich wieder aufzurichten. In den

inneren Kämpfen, welche er dabei erfuhr, wurde es ihm, und allmählich auch seiner Eheschwester, klar, daß der Grund des Leidens, welches über sie beide gekommen, darin liege, „daß sie nicht in dem Stande des dunkelen Glaubens geblieben, sondern sich liederlicher Weise an die Creatur (nämlich an Zinzendorf) gehängt und geistliche Hurerei getrieben hätten," — indem Zinzendorf in ihrem Herzen den Platz eingenommen habe, der allein dem Herrn Jesu gebüre. Beide sagten sich daher jetzt innerlich von Zinzendorf geradezu los, — was freilich nicht ohne schweren Kampf und nicht ohne zurückbleibende Bitterkeit geschah.

Dieses zeigte sich namentlich in dem Verhalten Marsay's, der jetzt aller Welt den Rücken kehrte und sich von allen Verbindungen lossagte, um das Angesicht seiner Seele allein auf Gott zu richten, wodurch er in dem innersten „Centrum seiner Seele" als in seinem „Heiligthum" einen neuen unaussprechlichen Eindruck von der Majestät Gottes erhielt. Marsay sah sich jetzt in den Stand des unbeweglichen und unablässigen Gebetes emporgehoben, in welchem alles Andere aus seiner Seele entschwunden und nur der Gedanke an Gott in derselben geblieben war.

In dieser stillen inneren Abgeschiedenheit wurde Marsay (i. J. 1732) eines Tages vom gräflich Hachenburgischen Hofmarschall von Pruschenk und der Gattin desselben, einer geborenen von Fleischbein, besucht, welche letztere das Gespräch alsbald auf ihren Bruder lenkte, der, wie sie sagte, sich von seiner früheren Leidenschaftlichkeit und Weltlichkeit zur inneren Gottseligkeit bekehrt hatte. Nicht lange nachher trat Herr v. Fleischbein mit Marsay selbst in Verkehr, und machte ihm über seine oft „entsetzlichen Seelenzustände" Mittheilung, in Folge dessen nun Marsay ganz ebenso, wie es in der katholischen Kirche üblich war, die Seelenführung Fleischbein's übernahm.

Marsay schmeckte jetzt den seligen Frieden Gottes wie nie zuvor, weshalb es ihn innerlich trieb, die Erfahrungen, die er in seinem Umgang mit Gott gemacht, durch Aufzeichnung derselben auch Anderen zu Gute kommen zu lassen. So entstanden seine „Freimüthigen und christlichen Discurse". Marsay dictirte dieselben in den Jahren 1734 und 1735 „aus Gehorsam", ohne vorgängige Meditation, aber in reiner, seliger Contemplation seiner Frau in französischer Sprache, und Fleischbein übersetzte sie und gab sie mit einer Vorrede heraus, in welcher er die Frau von Guyon als eine apostolische und in Gott vollendete heilige Seele pries. Marsay's („von Gott ihm in's Herz gelegte") Absicht war dabei „eine mitleidende Liebe gegen alle Menschen seines Gleichen, und eine brennende, doch ruhsame Begierde, ihre Bekehrung und Seligkeit zu befördern."

Marsay war noch mit diesen Discursen sowie mit der Aufzeichnung seiner Erklärung mehrerer biblischen Bücher beschäftigt, als ihn Herr von Fleischbein einlud, in sein (nicht weit von Siegen und Dillenburg gelegenes) älterliches Schloß Hayn (oder Haynchen) überzusiedeln. Die Eheleute Marsay folgten dieser Einladung, und da auf dem Schlosse Hayn auch die Dienerschaft aus lauter Erweckten bestand, und da ferner einige Zeit nachher noch die Frau v. Rodenhof, eine geborene v. Fleischbein, mit ihrem Sohne sich ebenfalls in demselben niederließ, so war hier eine beträchtliche Hausgemeinde versammelt, die von Marsay geleitet und von Einem Geiste beseelt, nach den Regeln der Frau von Guyon mit großem Ernste dem Herzengebet lebte, und die durch ihre Verherrlichung des Namens Jesu wie durch den in ihr waltenden seligen Frieden Gottes eine Fackel des christlichen Geistes für die ganze Umgegend ward. Marsay verlebte daher während seines fünfjährigen Aufenthaltes zu Hayn seine gesegnetste Zeit, auf deren Höhepunkte er voll anbetenden Dankes auf die Wege Gottes mit ihm zurückschauen konnte, als er 1738 auf Bitten des Herrn v. Fleischbein sein und seiner Gattin Leben aufzeichnete.

Vier Jahre später, nachdem die ältere Frau von Fleischbein bereits entschlafen war, erfolgte (21. Febr. 1742) der Tod der Frau v. Marsay. „Sieben Wochen lang hatte sie in aller Gelassenheit ohne den geringsten Trost oder Hoffnung, daraus jemals erlöst zu werden, die Höllenpein in der Nachfolge ihres Heilandes erduldet.“ —

Marsay kehrte nun wiederum nach Schwarzenau zurück, wo er sich bei einer Wittwe Prätorius, geb. Frensdorff, in die Kost gab; allein seines Bleibens daselbst sollte nicht lange sein. Im Mai 1745 ließ der Rath Frensdorff zu Arolsen seine Schwester sammt Marsay in einer Kutsche zu sich abholen, weil er gefährlich erkrankt war. Von Arolsen aus begab sich dann Marsay nach Pyrmont, lebte hierauf eine Zeitlang in Altona, hernach auf dem Gute Ambleben bei Wolfenbüttel, nahm aber schließlich seinen bleibenden Wohnsitz bei Frau Prätorius in dem Dorfe Godelsheim bei Arolsen. Hier lebte er bis zum Tode der Frau Prätorius fast sechs Jahre lang, während welcher Zeit er jedoch öfters zu den Freunden in Pyrmont, Hayn und an anderen Orten reiste. Die letzten fünfzehn Monate seines Lebens brachte der Greis bei den Verwandten zu Ambleben zu, wo er am 3. Februar 1753 selig entschlief.

Mit dem Abzug Marsay's aus Schwarzenau war aber in dem inneren Leben des frommen Mannes allmählig ein neuer, gewaltiger Umschwung eingetreten. Bei seinem ersten Aufenthalt in Pyrmont und späterhin, war Marsay mit mehreren Geistlichen, welche sich mit großer Entschiedenheit zum Spener'schen Pietismus bekannten, namentlich mit dem Abt Stein-

metz vom Kloster Bergen und dem Pfarrer Fresenius zu Frankfurt in Berührung gekommen. Er hatte an den erbaulichen Versammlungen, welche diese und Andere hielten, Theil genommen und hier, im Kreise der Pietisten, hatte er endlich gefunden, was er in seinem langen Leben mit so vieler Mühe und Arbeit vergebens gesucht, — den wahren Frieden Gottes in der verdienten und uns geschenkten Gerechtigkeit Jesu Christi. Daher schrieb er an den alten Freund Koch, dessen Seelenführer er gewesen: „Für mich ist nunmehr die einzige retirade, daß ich die erworbene und allgemeine Gnade Jesu Christi annehme und ergreife, und auf gemeine Art nach unserer Kirche evangelischer Lehre durch den Glauben an Jesum hoffe selig zu werden, und durch sein theueres Verdienst allein einen Zugang zu Gott habe, und zwar ungeachtet ich mich in mir selbst immer ohnmächtiger und entblößter von allem Guten zu sein befinde.“

Koch verstand diese Worte nicht; aber während Frau v. Marsay als ächte Quietistin gestorben war, entschlief Marsay selbst als evangelischer Christ.

Im großen Kreise der Verehrer Marsay's blieb dessen schließliches Eingehen in den Frieden des Evangeliums unbeachtet. Für diesen galt vielmehr, was der Tersteegianer W. Weck im Vorwort zu seiner 1769 angefertigten Copie der Lebensbeschreibung Marsays erklärte: „In seiner Lehrart hat er viel Aehnlichkeit mit der theueren Madame Guyon und führt gleichfalls die Seelen auf den Weg des bloßen Glaubens und der reinen Liebe durch eine gänzliche Aufopferung an Gott und an Seinen Willen und durch eine gründliche Absterbung von allen Dingen unter der Leitung des Geistes Jesu, der sein Eins und Alles war.“ —

---

§. 3.

Das Ende des Quietismus in der evangelischen Kirche Deutschlands und der Schweiz.

Der bekannte Schriftsteller Karl Philipp Moritz († 1793 als Professor der Alterthumskunde und der Theorie der schönen Künste an der Akademie zu Berlin), erzählt in seiner (in Form eines „psychologischen Romans“ und unter dem Titel „Anton Reiser“ 1785 veröffentlichten) Selbstbiographie (S. 1—6) Folgendes:

„In P., einem Orte, der wegen seines Gesundbrunnens berühmt ist, lebte noch i. J. 1756 ein Edelmann auf seinem Gute, der das Haupt einer Secte in Deutschland war, die unter dem Namen der Quietisten

oder Separatisten bekannt ist und deren Lehren vorzüglich in den Schriften der Madame Guyon enthalten."

„Der Herr v. F. (so hieß dieser Edelmann), wohnte hier von allen übrigen Einwohner des Orts und ihrer Religion, Sitten und Gebräuchen ebenso abgesondert wie sein Haus von den ihrigen durch eine hohe Mauer geschieden war, die es von allen Seiten umgab. Dieses Haus nun machte für sich eine kleine Republik aus, worin gewiß eine ganz andere Verfassung als rund umher im ganzen Lande herrschte. Das ganze Hauswesen bis auf den geringsten Dienstboten bestand aus lauter solchen Personen, deren Bestrebung nur dahin ging oder zu gehen schien, in ihr Nichts (wie es die Madame Guyon nennt,) wieder einzugehen, alle Leidenschaft zu ertödten und alle Eigenheit auszurotten."

„Alle diese Personen mußten sich täglich Einmal in einem großen Zimmer des Hauses zu einer Art von Gottesdienst versammeln, den der Herr v. F. selbst eingerichtet hatte und welcher darin bestand, daß sie sich Alle um einen Tisch setzten und mit zugeschlossenen Augen, den Kopf auf den Tisch gelegt, eine halbe Stunde warteten, ob sie etwa die Stimme Gottes oder das innere Wort in sich vernehmen würden. Wer dann etwas vernahm, der machte es den übrigen bekannt."

„Der Herr v. F. bestimmte auch die Lectüre seiner Leute; und wer von den Knechten oder Mägden eine müßige Viertelstunde hatte, den sah man nicht anders als mit einer von der Madame Guyon Schriften vom innern Gebet oder dergleichen in der Hand in einer nachdenkenden Stellung sitzen und lesen."

„Alles, bis auf die kleinsten häuslichen Beschäftigungen, hatte in diesem Hause ein ernstes, strenges und feierliches Ansehen. In allen Mienen glaubte man Ertödtung und Verleugnung, und in allen Handlungen Ausgehen aus sich selbst und Eingehen ins Nichts zu lesen."

„Der Herr v. F. hatte sich nach dem Tode seiner ersten Gemahlin nicht wieder verheirathet, sondern lebte mit seiner Schwester, der Frau v. P. in dieser Eingezogenheit, um sich dem großen Geschäfte, die Lehren der Madame-Guyon auszubreiten, ganz und ungestört widmen zu können."

„Er stand jede Nacht dreimal zu bestimmten Stunden auf um zu beten; und bei Tage brachte er seine meiste Zeit damit zu, daß er die Schriften der Madame Guyon aus dem Französischen übersetzte, die er dann auf seine Kosten drucken ließ und sie umsonst unter seine Anhänger austheilte."

„Die Lehren, welche in diesen Schriften enthalten sind, betreffen

größtentheils jenes schon erwähnte völlige Ausgehen aus sich selbst und Eingehen in ein seliges Nichts, jene gänzliche Ertödtung aller sogenannten Eigenheit oder Eigenliebe und eine völlig uninteressirte Liebe zu Gott, worin sich auch kein Fünkchen Selbstliebe mehr mischen darf, wenn sie rein sein soll; woraus dann am Ende eine vollkommne selige Ruhe entsteht, die das höchste Ziel aller dieser Bestrebungen ist.“ —

„Diese Madame Guyon wird übrigens noch jetzt von ihren Anhängern als eine Heilige der ersten Größe beinahe göttlich verehrt, und ihre Aussprüche werden den Aussprüchen der Bibel gleichgeschätzt, weil man annimmt, daß sie durch gänzliche Ertödtung aller Eigenheit so gewiß mit Gott sei vereinigt worden, daß alle ihre Gedanken nothwendig auch göttliche Gedanken werden mußten.“ — —

Herr v. F. wurde von seinen Anhängern ebenfalls wie ein Heiliger verehrt, und ihm wirklich zugetraut, daß er beim ersten Anblick das Innerste der Seele eines Menschen durchschauen könnte. Zu seinem Hause geschahen Wallfahrten von allen Seiten.“ — —

So schildert uns der Verfasser als Augenzeuge das Leben in dem Hause des (jüngeren) Herrn v. Fleischbein zu Pyrmont, welches im Anfange der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts der Mittelpunkt aller der quietistischen Mystik und dem Kultus der Frau v. Guyon ergebenen Kreise in Deutschland und der Schweiz war.

In diesen Kreisen war um die Mitte des Jahrhunderts eine eigenthümliche Wandelung vor sich gegangen. Aus der großen Menge Derer, welche der quietistischen Mystik huldigten, hatte sich eine scharf abgegrenzte Secte als geistlicher Orden herausgebildet, dessen innere Einrichtung ganz auf den Regeln der Frau von Guyon beruhte. Innerhalb des Ordens standen die Schriften der Frau v. Guyon in demselben Ansehen wie die H. Schrift. Daher war durch die ersteren auch der Glaube an die Mutter Christi als eine Heilige, welche sündlos ins Leben getreten sei, in dieser Genossenschaft heimisch geworden. Neben der Mutter Christi wurde aber auch Frau von Guyon als wirkliche Heilige verehrt, weil man überzeugt war, daß dieselbe schon hier auf Erden zur wirklichen Vollkommenheit gekommen, daß in ihr alles eigne Wesen erloschen und daher der Geist Gottes ihr schlechthinniges Leben geworden sei.

An der Spitze der geistlichen Genossenschaft stand Herr v. Fleischbein zu Pyrmont als Großmeister, dessen Befehle mit unbedingter Autorität bekleidet waren. Die Stifter derselben in der Schweiz waren die beiden Geistlichen Ballif de Lucens, (régent du collège) zu Basel und Dutoit-Membrini zu Lausanne, unter denen der letztere die eigentliche Seele der in der französischen Schweiz heimischen quietistischen Mystik war.

Jean Philippe Dutoit — der letzte quietistische Mystiker, — zugleich nach dem Namen seiner Mutter gewöhnlich Dutoit-Membrini genannt*), — war am 27. Septbr. 1721 zu Moudon im Kanton Waadt geboren. Geistig sehr begabt, studirte er mit bestem Erfolge Theologie und wurde 1747 Candidat. Doch war er schon damals wegen seiner Sympathieen für die in Lausanne und in der französischen Schweiz noch immer heimische Mystik der Frau von Guyon anrüchig geworden, was ihm eine Maßregelung seitens der Berner Regierung (die ihn eine Zeit lang in Haft hielt) zuzog. Seine innere Entscheidung für die quietistische Mystik erfolgte jedoch erst infolge einer Krankheit, die ihn i. J. 1750 befiel. Sich dem Tode nahe glaubend, warf er sich zum Gebet auf den Boden nieder und sah plötzlich im Gesicht seinen längst verstorbenen Vater, der ihm seine Wiedergenesung ankündigte. Durch dieses Gesicht wunderbar gestärkt, richtete er sich alsbald auf, um Nahrung zu sich zu nehmen, als er von der ihm ganz vernehmlichen Stimme überrascht wurde: „Du wirst das Fleisch deines Erlösers essen und sein Blut trinken.“ Diese Stimme fühlte er sofort von einer Erschütterung seines ganzen Körpers begleitet und in wenigen Tagen war er zum Staunen seines Arztes völlig gesund.

Von da an wußte Dutoit, welche Wege er zu gehen hatte. Die Verbindung mit seiner Verlobten löste er auf, um unverehelicht bleiben zu können. Er predigte in den Kirchen von Lausanne von dem Wesen und der Nothwendigkeit des innerlichen Christenthums, und sein wie die Stimme eines Propheten ertönendes Wort drang Vielen in Mark und Bein, — so daß selbst der Stadtrath sich veranlaßt sah, sich vor der Macht seiner Rede zu beugen, indem er die bereits ertheilte Erlaubniß zur Veranstaltung theatralischer Vorstellungen während der Fastenzeit zurücknahm. In den Jahren 1756—1758 brachte Voltaire drei Winter in Lausanne zu. Dutoit sah den verderblichen Einfluß, den derselbe auf das religiöse Leben der Stadt ausübte, und trat ihm mit solchem Ernste und mit so imposanter Freimüthigkeit entgegen, daß der verführerische Schöngeist aus Lausanne verschwinden mußte. Doch hatte Dutoit längst eingesehen, daß er in die Staatskirche nicht gehöre. Eine ihm 1754 übertragene Frühprediger- und Katechistenstelle hatte er daher schon nach vier-

*) Das Leben und Wirken Dutoits ist in der zu Lausanne erscheinenden Zeitschrift Le chrétien evangélique, 1861 (S. 289, 369, 634) von Jules Chavannes beschrieben worden. Außerdem hat Herzog in der Theol. Realencyclopädie C. XIX., S. 441—447 auf Grund eines sorgfältigen Studiums der Werke Dutoits sehr dankenswerthe Mittheilungen über dessen Lehrsystem gemacht. Indessen ist es mir gelungen, in Lausanne noch Mancherlei zu ermitteln, was hier über Dutoits Stellung zum Quietismus zum ersten Male mitgetheilt wird.

zehn Tagen niedergelegt, und 1759 ließ er sich, angeblich wegen eines Brustleidens, das ihn am Predigen hindere, aus der waadtländischen Candidatenliste streichen.

Schon damals hatte er sich in Lausanne und Umgegend seinen festgeschlossenen Anhang, dessen Seelenführer er war, gesammelt. Darüber mußte er freilich oft allerlei Widerwärtigkeiten ertragen. Während eines Aufenthaltes in Genf im Winter 1766—1767, wo er im Hause einer ihm ergebenen Familie lebte, wurden über ihn so entsetzliche Gerüchte ausgesprengt, daß er sich sogar genöthigt sah, den Schutz des Magistrats und der Akademie zu Lausanne anzurufen, welche ihm alsbald über sein bisheriges Leben die ehrenvollsten Zeugnisse ausstellten.

Dutoit hatte daher einstweilen wieder Ruhe und konnte sich nun ungehindert der Wirksamkeit, für die er sich von Gott bestimmt glaubte, hingeben. Er knüpfte nach allen Seiten hin mit Anhängern der quietistischen Mystik zahlreiche Verbindungen an, namentlich auch mit dem jetzt in Pyrmont lebenden Herrn v. Fleischbein, und der Plan, alle Verehrer der Frau v. Guyon zu einer festgeschlossenen ordensähnlichen Genossenschaft zu vereinigen, ward alsbald zur Ausführung gebracht. In der französischen Schweiz nannte man die Angehörigen der Sekte Théosophes, Illuminés oder Ames-Intérieures. Dutoit übernahm das Amt eines Directeur des Ames-Interiéures des Waadtlandes. Als solcher erhielt er seine Befehle von dem zu Pyrmont residirenden Großmeister, dem „Grafen" von Fleischbein. Auf den Befehl des Letzteren wurde in der Genossenschaft alsbald allgemeine Zehntpflichtigkeit eingeführt. Alle Angehörigen derselben mußten von allen ihren Einkünften („quelle qu'en soit la source") den Zehnten entrichten, — selbst die Kinder von ihrer Baarschaft und die Bettler von ihrem Almosen. In Lausanne, wo Dutoit sich als Angehöriger der Genossenschaft den Namen Theophilus beilegte, nannte man diese Abgabe „Dixme à Théophile".

Gleichzeitig suchte Dutoit mit unglaublichem Eifer auch schriftstellerisch die quietistische Mystik und die Autorität der Frau von Guyon mehr und mehr zu befestigen und zu verbreiten. Er veranstaltete (anonym) eine neue, vermehrte Ausgabe der Briefe der Frau von Guyon, welche (in 5 Bänden) in zweiter Ausgabe 1766—1768 erschien. In dem Anecdotes et reflexions, mit denen er die Veröffentlichung des fünften Bandes ausstattete, sprach sich Dutoit über seine kirchliche Stellung aus. Er erklärte, daß die katholische Kirche von Anfang an und lange Zeit hindurch die wahre Kirche gewesen sei, daß sich dieselbe aber (von der Reformation des 16. Jahrhunderts ist keine Rede,) in der Verurtheilung des Molinos, der Frau v. Guyon ꝛc. von der Wahrheit abgewendet und die reine Liebe

selbst verurtheilt habe. Daher stehe zu hoffen, daß, nachdem die katholische Kirche dem Irrthume zugefallen sei, die Wahrheit der Mystik nunmehr unter den Protestanten eine bleibende Stätte finden werde.

Außerdem unternahm Dutoit die Bearbeitung mehrerer umfangreich angelegter Werke, welche eine theologisch-wissenschaftliche Rechtfertigung der quietistischen Mystik zum Zwecke hatten. Nicht weniger bedeutsam jedoch als diese, war eine kleine Abhandlung, welche er nebenbei unter dem Titel publizirte „Discours sur la vie et les écrits de Madame Guyon" (33 S. in 8⁰). In diesem Tractat (welcher das Motto führt: Esaie 35, 2: La gloire du Libanon lui est donnée avec la magnificence du Carmel et du Saron) wird Frau von Guyon in überschwenglicher Weise als wirklich Heilige gepriesen, welche zur vollkommenen Sündlosigkeit und zum Charakter einer Mutter aller für das ewige Leben Prädestinirten schon hier auf Erden gelangt sei und welche daher unter allen Heiligen der sündlos geborenen Mutter Christi am nächsten stehe*).

Es begreift sich, daß diese Kundgebungen Anstoß und Aergerniß erregten und daß Dutoit's Treiben von Vielen allmählich als ein verderbliches angesehen wurde. Und doch war er sich bewußt, nichts Anderes als die Wahrheit des Evangeliums, des lebendigen Christenthums, des innerlichen Reiches Gottes, das nicht mit äußerer Geberde komme, zur Geltung bringen zu wollen! Schwer traf es ihn daher, als eines Tages (6. Januar 1769) einige Beamte in sein Zimmer traten (in welchem er krank darnieder lag,), im Namen der Berner Regierung bei ihm Haussuchung hielten, ihn mit besonderem Interesse ausforschten, welches Be-

---

*) Dutoit stellt S. 24 zunächst den Grundsatz der (quietistischen) Mystik hin: Il n'est et ne fut jamais aucune réelle sainteté que la plus ou moins parfaite conformité aux états de Jésus-Christ; und fährt dann fort: et je connais aucune sainte, en qui j'aie pu voir autant de conformité qu'en Madame Guyon. — Je le dis encore hardiment et sans crainte, que Madame Guyon a presque égalé la sainte Marie; et même aurait pu l'égaler, s'il eût été possible, qu'il y eût deux Mères de l'Homme-Dieu. Allerdings (fährt Dutoit fort) kann nur von der Maria gesagt werden, daß elle seule devait naître immaculée, damit sie die Mutter des Erlösers werden konnte (voilà son avantage au dessus de tout!). Aber Madame Guyon, wenngleich erbsündlich geboren, wurde parfaitement santifiée pour être après la Mère de tous les prédestinés, la Mère d'un peuple innombrable. Et cette différence, encore que très réelle, ne nuit point à la sainteté devenue parfaite et à la consommation de Madame Guyon. La sainte Vierge est née immaculée; Madame Guyon est devenue la première sainte après elle, inférieure à elle seule, supérieure à toutes les autres. — Hierauf sucht Dutoit nachzuweisen, daß schon in den Typen und Weissagungen des Alten Testamentes die künftige Herrlichkeit der Frau von Guyon angedeutet oder geoffenbart sei.

wenden es eigentlich mit dem Dixme à Théophile habe und alle seine Papiere an sich nahmen. Indessen vermochte doch die Berner Regierung von Gefahren, mit denen durch Dutoits Treiben das Staatswohl bedroht sei, in diesen Papieren und in dem, was man über die Verwendung des Zehnten ermittelt hatte, nichts zu entdecken. Auch die Academie zu Lausanne, welche von der Regierung zu einer gutachtlichen Aeußerung über die Tendenzen Dutoits und der Anhänger desselben aufgefordert war, erklärte dieselben für durchaus harmlos. Die Academie berichtete, daß diese Secte sich nur die Vertretung der mystischen Gedanken Fenelon's und der Frau v. Guyon über die göttliche Liebe zur Aufgabe mache und daß sie von jeder Verfolgung derselben dringend abmahnen müsse, weil das Märtyrerthum nur eine innere Kräftigung der Sekte sein würde*).

Die Berner Regierung unterließ es daher, irgend welche Maaßnahmen zur Unterdrückung der Secte zu ergreifen; nur die Forterhebung des Zehnten ward untersagt. Dutoit selbst wurde von den gegen ihn erhobenen Anschuldigungen freigesprochen; aber den peinlichen Eindruck, den das ganze Vorkommniß auf ihn machte, indem er sich von seiner Obrigkeit unter die Uebelthäter gezählt sah, hat der schlichte, treue Mann nie ganz verwinden können.

Seitdem wohnte derselbe in dem Hause einer befreundeten Familie zu Lausanne, eifrig mit literarischen Arbeiten, — namentlich mit einer neuen Ausgabe der Werke der Frau v. Guyon, die in Lausanne gedruckt ward, aber angeblich zu Paris erschien, — beschäftigt. Dabei wurde seine Wirksamkeit nach außen hin eine immer ausgedehntere. Dutoit, der für seine Bestrebungen Alles was er hatte, aufgeopfert, konnte sich daher der Hoffnung getrösten, daß die Mystik der Frau v. Guyon doch noch zum Siege in der Kirche kommen werde, als er am 21. Januar 1793 starb.

Die Stärke und das Verdienst Dutoits lagen darin, daß er für den Glauben an die Offenbarungsthatsachen Gottes gegen den aufklärerischen deistischen Unglauben und gegen den vielköpfigen Aberglauben der Zeit (Magnetismus ꝛc.) mannhaft in die Schranken trat. Auch hatte er darin recht, daß er mit Verwerfung der allgemeinen, nur durch Reflexion gewonnenen oder sich auf die kirchliche Autorität berufenden croyance einen

*) Die Academie erklärte in ihrem Gutachten vom 11. Januar 1769: Ces sectaires font profession d'admettre les idées mystiques de Monsieur de Fénelon et de Madame Guyon sur l'amour divin. — Ceux que Détoit a séduits par ses doctrines, ne se distinguent que par une vie plus retirée et plus austère, par plus d'éloignement pour les plaisirs, par une sorte de dédain pour les autres hommes, qu'ils traitent de profanes, par beaucoup de défiance à l'égard des ecclesiastiques.

lebendigen Glauben, foi, forderte, der auf persönlicher Erfahrung beruhe. Allein seine ganze Heilslehre war darum in ihren untersten Grundlagen unevangelisch angelegt, weil er die Wurzel der christlichen Vollkommenheit nicht in der gläubigen Ergreifung der Person Jesu Christi, nicht im Vertrauen auf Christi Verdienst und Gerechtigkeit, sondern in dem Streben nach Conformität mit Christus fand; darum ist Dutoit (wie Chavannes im Chrétien évangelique, 1861, S. 635 bemerkt,) so oft ohne allen Trost des Glaubens gewesen; darum fühlte er sich so oft von seinem Gott verlassen und darum ist er zur rechten Freude und Freiheit der Kinder Gottes in Christo nie gelangt.

Dutoit war eben durch und durch quietistischer Mystiker. Christus, sagt er, wird geboren im jungfräulichen und ursprünglichen Grunde des Innern (dans le fond vierge et primitif de l'intérieur). Gerade so aber wie Christus in der Seele des Menschen geboren wird und wächst, so leidet er auch in ihm. Darum muß der Christ ganz dasselbe Leiden erfahren, was Christus erfahren und allein zur Ehre Gottes getragen hat, — was aus dem Worte des Herrn Luc. 23, 31 erhellt: „So man das am grünen Holze thut, was wills am dürren werden!" — Dieses und nichts anderes ist (nach Dutoit) das Mark und Wesen des Christenthums.

Für die Grundgedanken des evangelischen Protestantismus hatte er kein Verständniß. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben war ihm ebenso unfaßlich als der urprotestantische Gedanke der durch das Evangelium zu gewinnenden persönlichen Heilsgewißheit. Geradezu widerwärtig war ihm das reformirte Dogma von der Unwiderstehlichkeit der Gnade. Daher polemisirte er gegen Hernhuter ebenso wie gegen Calvinisten und Jansenisten. Für ihn gab es keinen anderen Weg zum Heil und zur Vollkommenheit, als Selbstvernichtigung, Gebet des Stillschweigens, reine, uninteressirte Liebe (pur amour) und dunkler, nackter Glaube (foi nue, obscure).

Das Alles hatte Dutoit mit allen quietistischen Mystikern gemein. Was ihm aber ganz eigenthümlich angehört und ihn von allen anderen Quietisten unterscheidet, das ist die speculative Tendenz seiner Mystik.

Er speculirt über die Frage, wie der Sündenfall Adam's zu erklären sei, und findet heraus, daß dieser Fall noch vor der Erschaffung Eva's erfolgt sein müsse. Denn ursprünglich sei Adam mit dem Logos in Gemeinschaft gewesen, und das Weib, welches er in sich trug, sei nur darum von ihm abgetrennt worden, weil er sich in der Gemeinschaft mit dem Logos gelangweilt habe. Er untersucht dann das große Problem, ob die Ursache der Menschwerdung des Logos im Wesen Gottes und im wesentlichen Verhältniß Gottes zur Welt oder allein in der Liebe Gottes zur

gefallenen Menschheit begründet sei, und entscheidet sich schließlich für die Ansicht, daß das Wort würde Fleisch geworden sein, auch wenn kein Mensch und kein Engel erlösungsbedürftig geworden wäre, nur daß sich in diesem Falle das Wort nicht leidend, sondern durch das Medium der menschlichen Natur in seiner vollen ewigen Herrlichkeit manifestirt haben würde.

Die wunderlichsten Philosopheme Dutoits sind übrigens die über den Grund der Sündlosigkeit Jesu und der unbefleckten Empfängniß der Mutter Jesu. Der Keim zu beiden war schon in Adam und Eva vor dem Falle gelegt. Die Sündlosigkeit Jesu wurde außerdem in den Heiligen des alten Bundes vorbereitet. Die heilige Menschheit Jesu wurde nämlich aus den durch keine Sünde befleckten Bruchstücken des Lebens der alttestamentlichen Heiligen, den typischen Vorbildern Christi, als Ganzes hergestellt, indem unter denselben eine ununterbrochene Metensomatosis, eine Transmission von Wesen zu Wesen, von Leib zu Leib stattfand. — In ähnlicher Weise erklärt sich Dutoit die sündlose Empfängniß der Maria aus einem schon in den Patriarchen vorbereiteten Akt Gottes, welcher damit abschloß, daß Gott in den Eltern Maria's, Joachim und Anna, die natürlichen Funktionen des Zeugens und Empfangens vollkommen reinigte. —

Nach dem Tode Dutoits wurden dessen Hauptwerke (die er früher schon selbst veröffentlicht, an denen er aber bis zu seinem Ableben unablässig weiter gearbeitet hatte,) von seinen Anhängern als theures Vermächtniß des verehrten Gottesmannes veröffentlicht. Zunächst (noch i. J. 1793) wurde Dutoits bedeutendste Schrift La philosophie divine par Keleph-Ben-Nathan (3 Bde. in 8°) edirt, worauf i. J. 1800 die Herausgabe der Philosophie chrétienne, d. h. einer Sammlung von Sermons, welche Dutoit späterhin ausführlicher und in mehr wissenschaftlicher Form überarbeitet hatte, in 4 Bdn. nachfolgte.

Unter den Stürmen und Erschütterungen aller äußeren Lebensverhältnisse, welche die Wende der Jahrhunderte begleiteten, zerfiel der einheitliche Verband, der die Genossenschaft der Ames intérieurs zusammengehalten hatte; auch das Großmeisterthum zu Pyrmont war bald verschwunden. Die Entwicklung, welche das religiöse Bewußtsein und Leben der Zeit nahm, hatte mit den Gedanken der quietistischen Mystik keine Fühlung; schon Jung-Stilling erinnerte sich i. J. 1785, als er seinen „Theobald oder die Schwärmer" schrieb, des Verkehrs, den er einst in der Hütte des Vaters zwischen diesem und den aus den Waldthälern des Wittgensteiner Landes über die grüne Bergeshalde herabkommenden Mystikern gesehen, als einer ganz entschwundenen Erscheinung, über welche die Zeit

hinweggegangen war. Und dennoch fanden sich auch noch im neunzehnten Jahrhundert nicht Wenige, welche, durch die Schriften der Frau v. Guyon erweckt, die quietistische Mystik derselben in aller Stille als den einigen und wahren Weg des Lebens fortzuführen suchten.

Zu ihnen gehörte vor Allem die geistvolle und liebesselige Baronin Juliane Barbara von Krüdener — eine der leuchtendsten Erscheinungen im Anfange des Jahrhunderts, — die (seit ihrer Bekehrung) mit derselben Liebesgluth wie Frau v. Guyon an ihrer Selbstvernichtigung arbeitete, den „Christus in uns" (nicht aber den „Christus für uns") verkündigte, und in der Lehre von der reinen, uneigennützigen, gar nichts hoffenden Liebe, durch welche der Christ zur wahren Nachbildung des Lebens und Leidens Christi, zur wahren Ausleerung seiner Ichheit, und zur wahren Ruhe und Vollkommenheit in Gott gelange, eine Vereinigung aller getrennten christlichen Confessionen — auf einer besseren Grundlage, als der Protestantismus sei, — anzubahnen gedachte. Die mächtige Einwirkung, welche von der wunderbaren Dame auf unzählige Gemüther, namentlich am Oberrhein und in der Schweiz ausging*), fachte die düstere Gluth der schwärmerischen Mystik, die sie selber vertrat und in den Schriften der Frau v. Guyon nachwies, noch einmal an. An vielen Orten schlossen sich daher nochmals Kreise zusammen, in denen die Lehren, daß der Christ zu Nichts werden müsse, auf daß er in dem Wesen Gottes ganz aufgehen könne, daß die Seele in sich das Opfer Christi für ihre eigenen Sünden und für die Sünden der Welt Gott darzubringen habe, daß die Vollkommnen sich des fleischlichen Umganges in der Ehe zu enthalten hätten ꝛc. ganz nach Anleitung der Schriften der Frau v. Guyon gelehrt und geglaubt wurden. Einer dieser Kreise war der zu Wildenspuch im Kanton Zürich (ganz nahe bei Schaffhausen), wo Margarethe Peters, um zur Erlösung der Seelen, für die sie sich Gott verpfändet, das Opfer Christi darzubringen, i. J. 1823 sich kreuzigen ließ**). In diesem blutigen Drama — dem äußersten grauenvollen Ausläufer der quietistischen Lehre von der Nachahmung des Lebens und Leidens Christi — endete damals die neuerregte (und jetzt an allen Orten rasch und gewaltsam unterdrückte) quietistische Bewegung. Aber im Waadtland der Schweiz haben sich Reste der Genossenschaft Dutoit's noch bis auf diesen Tag er=

*) Vergl. die Biographie der Frau v. Krüdener, welche Charles Eynard 1849 zu Paris in 2 Bdn. edirt hat, und den auf die Dame bezüglichen Aufsatz von H. Merz in der Zeitschr. für christl. Wissenschaft und Leben, 1857. Nr. 5.

**) Vergl. den Art. „Die Wildenspucher Kreuzigung i. J. 1823" in Herzogs theol. Real=Encyclopädie, B. XXI., S. 507 und die daselbst angezogene Literatur.

halten, — einzelne Stille im Lande, die sich noch heute aus den Büchern erbauen, für deren Verbreitung sich einst Dutoit bemüht hatte, und deren höchste geistliche Autorität noch immer — Frau de la Mothe-Guyon ist. —

Diese stille, träumerische Andacht, die hier und da in einzelnen Häusern des Cantons Waadt noch lebt, ist der allerletzte erbleichende Schimmer eines Sternes, der einst über den Klöstern Spaniens aufgegangen war, der ein Jahrhundert später mit seinem Strahlenglanz fast über die ganze katholische Kirche hinleuchtete, so daß sein bleicher Widerschein selbst an den Mauern des Vaticans zu sehen war, der aber dann, als der Fluch des Jesuitismus ihn vom Himmel der katholischen Kirche verscheuchte, seinen Niedergang in die protestantische Welt nahm, wo sich, als die Zeit des Abfalls vom Glauben der Väter begann, unzählige fromme Gemüther an seinem milden Lichte erfreuten, — bis endlich für diese aus langer düstrer Nacht ein neuer Tag anbrach, der in einer neu erstandenen gläubigen Theologie die Sonne der evangelischen Wahrheit neu heraufführte und das Gestirn und die Dämmerung vor seiner Tageshelle verschwinden machte.

*) Vergl. A. Verdel, Histoire du canton de Vaud, ed. 2. Tom. III. Lausanne, 1854, S. 126—128.

Druck von Fr. Aug. Eupel in Sondershausen.

